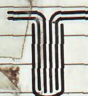
Jürgen Habermas

El discurso filosófico de la modernidad



Taurus Humanidades

El discurso filosófico de la modernidad

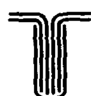
Humanidades/Filosofía

Jürgen Habermas

El discurso filosófico de la modernidad

(Doce lecciones)

Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo



Taurus Humanidades

Título original: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*

ISBN: 3-518-57722-0

Primera edición: enero 1989
Reimpresiones: mayo 1989, junio 1991 y septiembre 1993



Una editorial del grupo
Santillana que edita en:

ESPAÑA	MÉXICO
ARGENTINA	PERÚ
COLOMBIA	PORTUGAL
CHILE	PUERTO RICO
EE. UU.	VENEZUELA

TAURUS EDICIONES

Elfo, 32. 28027 Madrid
ISBN: 84-306-1290-4
Depósito legal: M. 20.938-1993
Printed in Spain

Diseño: Zimmermann Asociados, S. L.

A Rebekka,
que me acercó
al neoestructuralismo

PREFACIO

«La Modernidad: un proyecto inacabado» fue el título de un discurso que pronuncié en 1980 al recibir el premio Adorno[1]. Este tema controvertido y rico en facetas no me ha dejado desde entonces. Sus aspectos filosóficos han penetrado más profundamente en la conciencia pública al traducirse las obras de los neoestructuralistas franceses, y también se ha generalizado el término de batalla «postmodernidad» a raíz de una publicación de F. Lyotard[2]. El desafío que representa la crítica neoestructuralista a la razón constituye, por tanto, la perspectiva desde la que trato de reconstruir paso por paso el discurso filosófico de la Modernidad. En este discurso la modernidad queda elevada a tema *filosófico* desde finales del siglo XVIII. El discurso filosófico de la Modernidad coincide e interfiere en muchos aspectos con el estético. Sin embargo, he tenido que delimitar el tema; estas lecciones no tratan del modernismo en arte y literatura[3].

Tras mi retorno a la Universidad de Francfort dediqué a este

---

[1] HABERMAS, *Kleine politische Schriften* I-IV, Francfort 1981, 444-464.

[2] J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, París 1979; sobre este libro cfr. A. HONNETH, «Der Affekt gegen das Allgemeine», en *Merkur*, n. 430, diciembre 1984, 893 ss.; R. RORTY, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en *Praxis International*, t. 4, n. 1, 1984, 32 ss.; también mi respuesta, en J. HABERMAS, «Questions and Counterquestions», en *Praxis International*, t. 4, n. 3, 1984.

[3] Cfr. P. BÜRGER, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Francfort 1983; H. R. JAUSS, «Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno», en L. von. FRIEDEBURG, J. HABERMAS (eds.), *Adorno-Konferenz*, Francfort 1983, 95 ss.; A. WELLMER, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Francfort 1985.

tema el semestre de verano de 1983 y el semestre de invierno de 1983-1984. Añadidas posteriormente y en este sentido ficticias son la lección quinta, que recoge un texto ya publicado[4], y la última, que he redactado estos días. Las primeras cuatro lecciones las pronuncié por primera vez en el Collège de France en París en marzo de 1983. Otras partes constituyeron el tema de las Messenger Lectures que pronuncié en septiembre de 1984 en la Cornell University, Ithaca, Nueva York. Las tesis más importantes las traté también en seminarios que di en el Boston College. En las animadas discusiones que en todas esas ocasiones sostuve con colegas y estudiantes recibí múltiples sugerencias de las que retrospectivamente no es posible dejar constancia en notas a pie de página. En un tomo que aparece simultáneamente en edition Suhrkamp[5] recojo los complementos, más bien políticos, a este discurso filosófico de la Modernidad.

Francfort, diciembre 1984 J. H.

---

[4] Recogido en K. H. BOHRER (ed.), *Mythos und Moderne,* Francfort 1982, 415-430.

[5] J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit,* Francfort 1985.

1

LA MODERNIDAD: SU CONCIENCIA DEL TIEMPO Y SU NECESIDAD DE AUTOCERCIORAMIENTO

I

En su famosa *Vorbemerkung* a la colección de sus artículos de sociología de la religión desarrolla Max Weber el «problema de historia universal», al que dedicó su obra científica, a saber: la cuestión de por qué fuera de Europa «ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de Occidente»[1]. Para Max Weber era todavía evidente de suyo la conexión interna, es decir, la relación no contingente entre modernidad y lo que él llamó racionalismo occidental[2]. Como «racional» describió aquel proceso del desencantamiento que condujo en Europa a que del desmoronamiento de las imágenes religiosas del mundo resultara una cultura profana. Con las ciencias experimentales modernas, con las artes convertidas en autónomas, y con las teorías de la moral y el derecho fundadas en principios, se desarrollaron aquí esferas culturales de valor que posibilitaron procesos de aprendizaje de acuerdo en cada caso con la diferente legalidad interna de los problemas teóricos, estéticos y práctico-morales.

Pero Max Weber describe bajo el punto de vista de la racionalización no sólo la profanización de la *cultura* occidental sino

---

[1] M. WEBER, *Die protestantische Ethik,* tomo I, Heidelberg 1973.

[2] Cfr. sobre este tema J. HABERMAS, *Theorie des kommunikatives Handelns,* Francfort 1981, tomo I, 225 ss.

sobre todo la evolución de las *sociedades* modernas. Las nuevas estructuras sociales vienen determinadas por la diferenciación de esos dos sistemas funcionalmente compenetrados entre sí que cristalizaron en torno a los núcleos organizativos que son la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático. Este proceso lo entiende Weber como institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines. A medida que la vida cotidiana se vio arrastrada por el remolino de esta racionalización cultural y social, se disolvieron también las *formas* tradicionales *de vida* diferenciadas a principios del mundo moderno mayormente en términos de estamentos profesionales. Con todo, la modernización del mundo de la vida no viene determinada solamente por las estructuras de la racionalidad con arreglo a fines. E. Durkheim y G. H. Mead vieron más bien los mundos de la vida determinados por un trato, convertido en reflexivo, con tradiciones que habían perdido su carácter cuasinatural; por la universalización de las normas de acción y por una generalización de los valores, que, en ámbitos de opción ampliados, desligan la acción comunicativa de contextos estrechamente circunscritos; finalmente, por patrones de socialización que tienden al desarrollo de «identidades del yo» abstractas y que obligan a los sujetos a individuarse. Ésta es a grandes rasgos la imagen de la modernidad tal como se la representaron los clásicos de la teoría de la sociedad.

Hoy el tema de Max Weber aparece a una luz distinta —y este cambio de perspectiva se debe, así al trabajo de los que apelan a él, como al trabajo de sus críticos. El vocablo «modernización» se introduce como término técnico en los años cincuenta; caracteriza un enfoque teorético que hace suyo el problema de Max Weber, pero elaborándolo con los medios del funcionalismo sociológico. El concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc. La teoría de la modernización practica en el concepto de *modernidad* de Max Weber una abstracción preñada de consecuencias. Desgaja a la modernidad de sus orígenes

moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo. Rompe además la conexión interna entre modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental, de modo que los procesos de modernización ya no pueden entenderse *como* racionalización, como objetivación histórica de estructuras racionales. James Coleman ve en ello la ventaja de que tal concepto de modernización, generalizado en términos de teoría de la evolución, ya no necesita quedar gravado con la idea de una culminación o remate de la modernidad, es decir, de un estado final tras el que hubieran de ponerse en marcha evoluciones «postmodernas»[3].

Con todo, fue precisamente la investigación que sobre procesos de modernización se hizo en los años cincuenta y sesenta la que creó las condiciones para que la expresión «postmodernidad» se pusiera en circulación también entre los científicos sociales. Pues en vista de una modernización evolutivamente autonomizada, de una modernización que discurre desprendida de sus orígenes, tanto más fácilmente puede el observador científico decir adiós a aquel horizonte conceptual del racionalismo occidental, en que surgió la modernización. Y una vez rotas las conexiones internas entre el concepto de modernidad y la comprensión que la modernidad obtiene de sí desde el horizonte de la razón occidental, los procesos de modernización, que siguen discurriendo, por así decirlo, de forma automática, pueden relativizarse desde la distanciada mirada de un observador postmoderno. Arnold Gehlen redujo esta situación a una fórmula fácil de retener en la memoria: las premisas de la Ilustración están muertas, sólo sus consecuencias continúan en marcha. Desde este punto de vista, la modernización *social,* que seguiría discurriendo autárquicamente, se habría desprendido de la modernidad *cultural,* al parecer ya obsoleta; esa modernidad social se limitaría a ejecutar las leyes funcionales de la economía y del Estado, de la ciencia y de la técnica, que supuestamente se habrían aunado para constituir un sistema ya no influible. La incontenible aceleración de los procesos sociales aparece entonces como el reverso de una cultura exhausta, de una cultura que habría pasado al estado cristalino. «Cristalizada» llama Gehlen

[3] Artículo «Modernization», en *Encycl. Soc. Science,* tomo 10, 386 ss.

a la cultura moderna porque «las posibilidades radicadas en ella han sido ya desarrolladas en sus contenidos básicos. Se han descubierto las contraposibilidades y antítesis, y se las ha incluido en la cuenta, de modo que en adelante las mudanzas en las premisas se hacen cada vez más improbables... Si ustedes tienen esta idea percibirán cristalización incluso en un ámbito tan movedizo y variopinto como es la pintura moderna»[4]. Como la «historia de las ideas está conclusa», Gehlen puede constatar con alivio «que hemos desembocado en una posthistoria» (*ibid.*, 323). Y con Gottfried Benn nos da este consejo: «Haz economías con tu capital». Este adiós *neoconservador* a la Modernidad no se refiere, pues, a la desenfrenada dinámica de la modernización social, sino a la vaina de una autocomprensión cultural de la modernidad, a la que se supone superada[5].

En una forma política completamente distinta, a saber, en una forma *anarquista,* la idea de postmodernidad aparece, en cambio, en aquellos teóricos que no cuentan con que se haya producido un desacoplamiento de modernidad y racionalidad. También ellos reclaman el fin de la Ilustración, sobrepasan el horizonte de la tradición de la razón desde el que antaño se entendiera la modernidad europea; también ellos hacen pie en la posthistoria. Pero a diferencia de la neoconservadora, la despedida anarquista se refiere a la modernidad en *su conjunto.* Al sumergirse ese continente de categorías, que sirven de soporte al racionalismo occidental de Weber, la razón da a conocer su verdadero rostro —queda desenmascarada como subjetividad represora a la vez que sojuzgada, como voluntad de dominación instrumental. La fuerza subversiva de una crítica a lo Heidegger o a lo Bataille, que arranca a la voluntad de poder el velo de razón con que se enmascara, tiene simultáneamente por objeto hacer perder solidez al «férreo estuche» en que *socialmente* se ha objetivado el espíritu de la modernidad. Desde este punto de vista la modernización social no podrá sobrevivir a la declinación de la modernidad cultural de la que ha surgido, no podrá resistir

---

[4] A. GEHLEN, «Über kulturelle Kritallisation», en A. GEHLEN, *Studien zur Anthropologie und Soziologie,* Neuwied 1963, 321.

[5] Leo en un artículo de H. E. HOTHUSEN, «Heimweh nach Geschichte», en *Merkur,* n. 430, diciembre 1984, 916, que Gehlen pudo tomar la expresión «Posthistoire» de Hendrik de Man, un amigo cuyo pensamiento estaba próximo al de Gehlen.

al anarquismo «irrebasable por el pensamiento», en cuyo signo se pone en marcha la postmodernidad.

Cualesquiera sean las diferencias entre estos tipos de teoría de la modernidad, ambos se distancian del horizonte categorial en que se desarrolló la autocomprensión de la modernidad europea. Ambas teorías de la postmodernidad pretenden haberse sustraído a ese horizonte, haberlo dejado tras de sí como horizonte de una época pasada. Pues bien, fue Hegel el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad; a Hegel será menester recurrir, por tanto, si queremos entender qué significó la *interna* relación entre modernidad y racionalidad, que hasta Max Weber se supuso evidente de suyo y que hoy parece puesta en cuestión. Tendremos que cerciorarnos del concepto hegeliano de modernidad para poder valorar si la pretensión de aquellos que ponen su análisis bajo premisas *distintas* es o no es de recibo; pues a priori no puede rechazarse la sospecha de que el pensamiento postmoderno se limite a autoatribuirse una posición transcendente cuando en realidad permanece prisionero de las premisas de la autocomprensión moderna hechas valer por Hegel. No podemos excluir de antemano que el neoconservadurismo, o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad no estén probando sino una nueva rebelión contra ella. Pudiera ser que bajo ese manto de postilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contrailustración.

II

Hegel empieza utilizando el concepto de modernidad en contextos históricos como concepto de época: la «neue Zeit» es la «época moderna»[6]. Lo cual se corresponde con el modo de hablar de ingleses y franceses: modern times o temps modernes designan en torno a 1800 los tres últimos siglos transcurridos hasta entonces. El descubrimiento del «Nuevo Mundo», así como el Renacimiento y la Reforma —acontecimientos que se producen todos tres en torno a 1500— constituyen la divisoria entre la

[6] Para lo que sigue, cfr. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Francfort 1979.

Edad Moderna y la Edad Media. Con estas expresiones deslinda también Hegel, en sus lecciones de filosofía de la historia, el mundo cristiano-germánico, que surgió, por su parte, de la antigüedad romana y griega. La clasificación hoy todavía usual (por ejemplo para la provisión de cátedras de historia) en Edad Moderna, Edad Media, y Antigüedad (historia moderna, antigua y media) sólo pudo formarse una vez que las expresiones edad «nueva» o «moderna» (mundo «nuevo» o «moderno») hubieron perdido su carácter puramente cronológico pasando a designar el carácter distintivo de una época enfáticamente «nueva». Mientras que en el occidente cristiano la «nova aetas» había significado la edad todavía por venir, la aetas venidera que despuntará el último día —como ocurre todavía en la «filosofía de las edades del mundo» de Schelling—, el concepto profano de época moderna expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya: significa la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo nuevo futuro. Con lo cual la cesura que representa el nuevo comienzo queda trasladada del futuro al pasado, es decir, a los inicios del mundo moderno. Sólo en el curso del siglo XVIII queda retrospectivamente entendida como tal comienzo la mudanza de época que se produce en torno a 1500. Como test utiliza R. Koselleck la pregunta de cuándo «nostrum aevum», nuestro tiempo, empieza a recibir la denominación de «nova aetas» —la denominación de Edad moderna[7].

Koselleck muestra cómo la conciencia histórica que se expresa en el concepto de «nova aetas» o «Edad Moderna» constituye una mirada transida de filosofía de la historia: un hacerse reflexivamente cargo de la propia posición desde el horizonte de la historia en su conjunto. También el colectivo singular «historia», que Hegel utiliza ya como evidente de suyo, es una acuñación del siglo XVIII: «La "Edad Moderna" presta a la totalidad del pasado la cualidad de una historia universal... El diagnóstico de la Edad Moderna y el análisis de las épocas pasadas guardan una recíproca y cabal correspondencia»[8]. A esto responden la nueva experiencia del progreso y de la aceleración de los acontecimientos históricos, y la idea de la simultaneidad cronológica de evoluciones históricamente asimultáneas[9]. Es entonces cuando se

---

[7] R. KOSELLECK, «Neuzeit», en KOSELLECK (1979), 314.
[8] KOSELLECK (1979), 327.
[9] KOSELLECK (1979), 321 ss.

constituye la idea de historia como un proceso unitario generador de problemas, a la vez que el tiempo es vivido como recurso escaso para la solución de problemas que apremian, es decir, como presión del tiempo. El «espíritu de la época», una de las expresiones nuevas que inspiran a Hegel, caracteriza a la actualidad como un momento de tránsito que se consume en la conciencia de la aceleración del presente y en la expectativa de la heterogeneidad del futuro: «No es difícil ver», dice Hegel en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu,* «que nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y de tránsito a un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo de su existencia y mundo de ideas vigentes hasta aquí y está en trance de hundirlo en el pasado y anda entregado al trabajo de su transformación... La frivolidad y aburrimiento que desgarran lo existente, la añoranza indeterminada de algo desconocido, son los mensajeros de que algo nuevo se aproxima. Este gradual desmoronamiento... queda interrumpido por un orto que cual relámpago pinta de un golpe la imagen de un nuevo mundo»[10].

Como el mundo nuevo, el mundo moderno, se distingue del antiguo por estar abierto al futuro, el inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo. A la conciencia histórica de la modernidad pertenece, por tanto, el deslinde entre «lo novísimo» y lo moderno: la actualidad como historia del presente dentro del horizonte de la Edad Moderna, pasa a ocupar un lugar prominente. También Hegel entiende «nuestro tiempo» como «tiempo novísimo». Pone el comienzo de la actualidad en la cesura que la Ilustración y la Revolución francesa representaron para sus contemporáneos más reflexivos de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Con este «glorioso amanecer» henos aquí, piensa todavía el anciano Hegel, «en el último estadio de la historia, en nuestro mundo, en nuestros días...»[11] Una actualidad que desde el horizonte de la Edad Moderna se entiende a sí misma como la actualidad del tiempo novísimo no tiene más remedio que vivir y reproducir como *renovación continua* la ruptura que la Edad Moderna significó con el pasado.

A esto responden los conceptos de movimiento que en el

[10] G. W. HEGEL, *Suhrkamp-Werkausgabe,* tomo 3, 18 s.; en lo que sigue, citada como H.

[11] H., tomo 12, 524.

siglo XVIII, o surgen junto con la expresión «época moderna», o reciben su nuevo significado que sigue en pie hasta nuestros días: revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, espíritu de la época, etc.[12] Estas expresiones se convirtieron también en términos claves de la filosofía de Hegel. Arrojan luz sobre el problema que con la conciencia histórica que se entiende a sí misma con la ayuda del concepto distintivo y enfático de «Edad Moderna» se plantea a la cultura occidental: La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad de sí misma.* La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma. Esto explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de los intentos proseguidos sin descanso hasta nuestros días de «fijarse», de «constatarse» a sí misma H. Blumenberg se vio en la necesidad, no hace todavía muchos años, de defender con gran aparato histórico la *legitimidad o el derecho propio de la Edad Moderna* contra las construcciones que hacen valer una radical deuda de la Edad Moderna con los testadores que son el cristianismo y la antigüedad: «No es evidente de suyo que para una época se plantee el problema de su legitimidad histórica, así como tampoco es de suyo evidente que en general se entienda como época. Para la época moderna este problema late en la pretensión de representar y poder representar una ruptura radical con la tradición, y en el malentendido que esa pretensión significa en relación con la realidad histórica, que nunca puede iniciar nada nuevo de raíz»[13]. Blumenberg alega como prueba una manifestación del joven Hegel: «Fuera de algunas tempranas tentativas quedó reservado preferentemente a nuestros días el reivindicar como propiedad del hombre, al menos en la teoría, los tesoros que habían sido desperdiciados en el cielo. ¿Pero qué época tendrá la fuerza de hacer valer ese derecho, y tomar posesión de ellos?»[14]

El problema de una justificación de la modernidad desde sí misma adviene por primera vez a la conciencia en el ámbito de la crítica estética. Esto queda patente si se considera la historia

---

[12] R. KOSELLECK, «Erfahrungsraum und Erwartungshorizont», en KOSELLECK (1979), 349 ss.

[13] H. BLUMENBERG, *Legitimität der Neuzeit,* Francfort 1966, 72.

[14] H., tomo I, 209.

conceptual de la expresión «moderno»[15]. El proceso de distanciamiento respecto al modelo del arte antiguo se inicia a principios del siglo XVIII con la famosa *querelle des anciens et des moderns*[16]. El partido de los *modernos* reacciona contra la autocomprensión del clasicismo francés asimilando el concepto aristotélico de perfección al de progreso, tal como éste venía sugiriendo por la ciencia moderna de la naturaleza. Los «modernos» ponen en cuestión el sentido de la imitación de los modelos antiguos con argumentos histórico-críticos, elaboran frente a las normas de una belleza en apariencia sustraída al tiempo, de una belleza absoluta, los criterios de una belleza sujeta al tiempo o relativa y articulan con ello la autocomprensión de la Ilustración francesa como comienzo de una nueva época. Aunque el sustantivo «modernitas» (junto con el par de adjetivos contrapuestos «antiqui/moderni») venía utilizándose ya desde la antigüedad tardía en un sentido cronológico, en las lenguas europeas de la Edad Moderna el adjetivo «moderno» sólo se sustantiva bastante tarde, a mediados del siglo XIX, y ello empieza ocurriendo en el terreno de las bellas artes. Esto explica por qué la expresión «modernidad», «modernité» ha mantenido hasta hoy un núcleo semántico de tipo estético que viene acuñado por la autocomprensión del arte vanguardista[17].

Para Baudelaire se confundían en ese momento la experiencia *estética* con la experiencia *histórica* de la modernidad. En la experiencia fundamental de la modernidad estética se agudiza el problema de la autofundamentación porque aquí el horizonte de la experiencia del tiempo se contrae a una subjetividad descentrada, liberada de las convenciones perceptivas de la vida cotidiana. Para Baudelaire la obra de arte moderno ocupa por ello un lugar singular en el punto de intersección de los ejes actualidad y eternidad: «La modernidad es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, es la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y

---

[15] H. U. GUMBRECHT, artículo «Modern», en O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, tomo 4, 93 ss.

[16] H. R. JAUSS, «Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee ind der "Querelle des Anciens et Modernes"» en H. KUHN, F. WIEDMANN (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich 1964, 51 ss.

[17] Para lo que sigue me baso en H. R. JAUSS, «Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität», en H. R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort 1970, 11 ss. Cfr. también H. R. JAUSS en FRIEDEBURG, HABERMAS (1983), 95 ss.

lo inmutable»[18]. En punto de referencia de la modernidad se convierte ahora la actualidad que se consume a sí misma, que ocupa la extensión de un tiempo de tránsito, de un «tiempo novísimo» —de unos decenios de duración— constituido en el centro de la nova aetas o Edad Moderna. La actualidad ni siquiera puede obtener ya su autoconciencia de la oposición a una época rechazada o superada, de su oposición a una figura del pasado. La actualidad sólo puede constituirse como punto de intersección de la actualidad y la eternidad. Con este contacto inmediato de actualidad y eternidad, la modernidad no escapa a su caducidad, pero sí a la trivialidad: en la comprensión de Baudelaire la modernidad tiene como norte el que el momento transitorio encuentre confirmación como pasado auténtico de una actualidad futura[19]. La modernidad se acredita como aquello que en algún momento será *clásico;* «clásico» sólo puede ser en adelante el «relámpago» del orto de un nuevo mundo, que ciertamente no puede tener consistencia sino que con su primera aparición sella también ya su propio hundimiento. Esta comprensión del tiempo radicalizada una vez más en el surrealismo funda la *afinidad* de la *modernidad* con la *moda.*

Baudelaire parte del resultado de la famosa disputa entre antiguos y modernos, pero desplaza de forma característica los acentos entre lo bello absoluto y lo bello relativo: «Lo bello está hecho de un elemento eterno, invariable... y de un elemento relativo, circunstancial..., que viene representado por la época, la moda, la moral, la pasión. Sin este segundo elemento que es, por así decirlo, la envoltura jocunda, reluciente, que abre el apetito para el pastel divino, el primer elemento sería... indigerible para la naturaleza humana»[20]. El crítico de arte Baudelaire subraya en la pintura moderna el aspecto «de la belleza fugaz, pasajera de la vida actual», «el carácter de aquello que con permiso del lector hemos llamado la "Modernidad"»[21]. Baudelaire entrecomilla el término «modernidad»; es consciente del

[18] Ch. BAUDELAIRE, «Le peintre de la vie moderne», en *Oeuvres complètes,* 2, París 1976, 695.

[19] «En una palabra, para que toda modernidad sea digna de convertirse en antigüedad es menester se le haya extraído la belleza misteriosa que la vida humana pone involuntariamente en ella» (BAUDELAIRE, *Oeuvres complètes,* 2, París 1976, 695).

[20] BAUDELAIRE, *Oeuvres complètes,* 2, 685.

[21] *Oeuvres complètes,* 2, 724.

uso nuevo, terminológicamente arbitrario de ese vocablo. Conforme a ese uso la obra auténtica de arte permanece radicalmente ligada al instante de su aparición; al consumirse en actualidad, puede detener el flujo regular de las trivialidades, romper la normalidad y colmar el imperecedero deseo de belleza durante el instante en que se establece esa fugaz conexión entre lo eterno y lo actual.

Sólo bajo el disfraz que es el vestido del tiempo se nos muestra la belleza eterna; este carácter lo confirma más tarde Benjamin con su concepto de imagen dialéctica. La obra de arte moderna está bajo el signo de la unión de lo auténtico con lo efímero. Este carácter de actualidad funda también la afinidad del arte con la moda, con lo nuevo, con la óptica del ocioso, tanto del genio, como del niño, a quienes falta la pantalla protectora que son las formas de percepción convencionales y que por tanto se sienten expuestos sin protección alguna a los ataques de la belleza, a los ataques de los estímulos transcendentes ocultos en lo más cotidiano. El papel del dandy consiste entonces en tornar ofensivo este tipo de extracotidianidad sufrida y hacer demostración de la extracotidianidad con medios provocativos[22]. El dandy une el ocio y la moda con el placer de impresionar sin dejarse nunca impresionar. Es un experto en el fugaz placer del instante del que brota lo nuevo: «Busca ese algo que con permiso del lector he llamado "modernidad", pues no se me ofrece mejor vocablo para expresar la idea de que estoy hablando. Se trata para él de arrancar de la moda lo que lo histórico tiene de poético, lo que lo fugaz tiene de eterno»[23].

Walter Benjamin hace suyo este motivo en un intento de hallar todavía solución a la paradójica tarea de cómo de la contingencia de una modernidad devenida absolutamente transitoria cabría obtener criterios *propios*. Mientras que Baudelaire se había contentado con la idea de que la constelación del tiempo y eternidad acontece en la obra de arte auténtica, Benjamin quiere retraducir esta experiencia estética fundamental en una

[22] Todos participan del mismo carácter de oposición y revuelta; todos son representantes de lo mejor que hay en el orgullo humano, de esa necesidad tan rara hoy en día de combatir y destruir la trivialidad.» Baudelaire, *Oeuvres complètes*, 2, 711.

[23] BAUDELAIRE, *Oeuvres complètes*, 2, 694.

relación histórica. Forma el concepto de «ahora» *(Jetztzeit)*, un ahora que lleva incrustradas astillas del tiempo mesiánico o de la consumación del tiempo, y lo hace valiéndose del motivo de la imitación que, aunque sutilizado hasta el extremo, cabe rastrear en los fenómenos de la moda: «La Revolución Francesa se entendía como una Roma rediviva. Citaba a la vieja Roma exactamente como la moda cita un traje del pasado. La moda tiene un fino olfato para lo actual por más que lo actual se esconda en la maleza del pasado. La moda es el salto de tigre hacia el pasado... Ese mismo salto que bajo el cielo libre de la historia es el salto dialéctico, que fue como Marx entendió la Revolución»[24]. Benjamin no solamente se rebela contra la normatividad *prestada* de que hace gala una comprensión de la historia extraída de la imitación de modelos, sino que lucha también contra las dos concepciones que, ya sobre el suelo de la comprensión moderna de la historia, tratan de neutralizar y detener la provocación de lo nuevo y de lo absolutamente inesperado. Se vuelve por un lado contra la idea de un tiempo homogéneo y vacío que queda lleno por la «obtusa fe en el progreso», que caracteriza al evolucionismo y a la filosofía de la historia, y por otro contra aquella neutralización de todos los criterios que el historicismo impulsa cuando encierra la historia en un museo «dejando discurrir entre sus dedos la secuencia de los hechos históricos como si de un rosario se tratara»[25]. El modelo es Robespierre, quien conjura y llama a actualidad al pasado cargado de «ahora» que representa la antigua Roma, un pasado *que se corresponde* con la actualidad, para romper el inerte continuo de la historia. Así como Robespierre trata de mover el inerte discurrir de la historia como con un shock engendrado en términos surrealistas, para obligarlo a detenerse, así también una modernidad volatilizada en actualidad, en cuanto alcanza la autenticidad de un «ahora», tiene que extraer su normatividad de las imágenes de los pasados *aducidos* que en esa actualidad especularmente se reflejan. Éstos ya no son percibidos como pasados que fueran ejemplares de por sí. El modelo de Baudelaire del creador de moda ilumina más bien la creatividad que establece una contraposición entre el acto

---

[24] W. BENJAMIN, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften,* tomo I, 2, 701.

[25] *Ibid.*, 704.

de clarividente rastreo de tales correspondencias y el ideal estético de la imitación de los modelos clásicos.

Excurso sobre las tesis de Filosofía de la Historia de Benjamin

La conciencia del tiempo que se expresa en las tesis de filosofía de la historia de Benjamin[26] no es fácil de clasificar. Es evidente que el concepto de «ahora» establece una peculiar conexión entre experiencias surrealistas y motivos de la mística judía. La idea de que el instante auténtico de una actualidad innovadora interrumpe el continuo de la historia y se sustrae al homogéneo discurrir de ésta, se nutre de ambas fuentes. La iluminación profana del *shock,* al igual que la unión mística con la aparición del Mesías, impone una detención, una cristalización del acontecer que el instante transe. A Benjamin le importa no sólo la renovación enfática de una conciencia para la que «cada segundo es una pequeña puerta por la que podría aparecer el Mesías» (tesis 18), sino que más bien, en torno al eje del «ahora», Benjamin invierte el signo de la orientación radical hacia el futuro que caracteriza en general a la modernidad, hasta el punto de trocarla en una orientación aún más radical hacia el pasado. La esperanza de lo nuevo futuro sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido. El signo de una detención mesiánica del acontecer lo entiende Benjamin como «oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido» (tesis 17).

R. Koselleck, en el marco de sus investigaciones sobre la historia de los conceptos en que se autointerpreta la modernidad, ha caracterizado la conciencia moderna del tiempo, entre otras cosas, por la creciente diferencia entre el «espacio de experiencia» y el «horizonte de expectativas»: «Mi tesis es que en la época moderna la diferencia entre experiencia y expectativa se agranda cada vez más, o dicho con más exactitud, que la Edad Moderna sólo pudo entenderse como una nova aetas desde que las expectativas comenzaron a alejarse cada vez más de las experiencias hechas hasta entonces»[27]. La orientación específica hacia el fu-

[26] En *Gesammelte Schriften,* tomo I, 2.

[27] R. KOSELLECK, «Erfahrungsraum und Erwartungshorizont», en KOSELLECK (1979), 359.

turo que caracteriza a la Edad Moderna sólo se forma a medida que la modernización social deshace con violencia el espacio de experiencia viejo-europeo característico de los mundos de la vida campesino y artesano, lo moviliza, y lo devalúa en lo que a directrices para la formación de expectativas se refiere. El lugar de aquellas experiencias tradicionales de las generaciones pasadas lo ocupa ahora una experiencia de progreso, que presta al horizonte de expectativas anclado hasta entonces en el pasado una «cualidad históricamente nueva, una permanente cualidad global de tono utópico»[28].

Verdad es que Koselleck no tiene en cuenta la circunstancia de que el concepto de progreso no sólo sirvió para mundanizar las esperanzas escatológicas y para abrir un horizonte utópico de expectativas, sino también para, con ayuda de construcciones teleológicas de la historia, volver a obturar el futuro como *fuente* de desasosiego. La polémica de Benjamin contra el achatamiento que en términos de teoría de la evolución social puede experimentar la concepción que el materialismo histórico tiene de la historia, se dirige contra tal degeneración de la conciencia del tiempo abierta al futuro, propia de la modernidad. Cuando el progreso se coagula en norma histórica, queda eliminada de la referencia al futuro, propia de la actualidad, la cualidad de lo nuevo, el énfasis en la impredecibilidad de todo comienzo. En este aspecto el historicismo es simplemente para Benjamin un equivalente funcional de la filosofía de la historia. El historiador que se pone en el lugar de todas las épocas y que todo lo entiende reúne la masa de los hechos, esto es, el decurso objetivo de la historia, en una simultaneidad ideal, para llenar con ella «el tiempo homogéneo y vacío». Con ello priva a la referencia al futuro, que caracteriza a la actualidad, de toda relevancia para la comprensión del pasado: «El materialista histórico no puede renunciar al concepto de una actualidad que no es tránsito, sino que, transiendo el tiempo, es detención del acontecer. Pues este concepto es precisamente el que define la actualidad en que él está escribiendo historia para su persona. El historicismo presenta la imagen "eterna" del pasado, el materialista histórico hace una experiencia con ese pasado que es única»[29] (tesis 16).

---

[28] KOSELLECK (1979), 363.

[29] «No es nunca un documento de la cultura sin ser al propio tiempo un documento de la barbarie. Y al igual que no está libre de barbarie, tampoco lo

Veremos que la conciencia moderna del tiempo, en la medida en que se articula en testimonios literarios, ha tendido a relajarse una y otra vez, y que una y otra vez hubo que renovar su vitalidad mediante un pensamiento histórico radical: desde los jóvenes hegelianos, pasando por Nietzsche y Yorck de Warthenburg, hasta Heidegger. Ese mismo impulso determina la tesis de Benjamin; sirven a la renovación de la conciencia moderna del tiempo. Pero Benjamin incluso se siente insatisfecho con la variante de pensamiento histórico que hasta ese momento pudo considerarse radical. El pensamiento histórico radical puede caracterizarse por la idea de historia entendida como una trama de influencias y efectos *(Wirkungsgeschichte)*. Nietzsche le dio el nombre de consideración crítica de la historia. El Marx de «el 18 Brumario» practicó este tipo de pensamiento histórico, y el Heidegger de *Ser y Tiempo* lo ontologizó. Sin embargo, incluso en la estructura que Heidegger coagula en existenciario de la historicidad cabe aún percibir con claridad una cosa: el horizonte de expectativas determinadas por la actualidad, abierto hacia el futuro, dirige hacia el pasado nuestra intervención y acometida. Al apropiarnos orientándonos hacia el futuro experiencias del pasado, la actualidad auténtica se acredita como el lugar de prosecución de la tradición a la vez que de innovación —la primera es imposible sin la segunda, y ambas se funden en la objetividad del plexo que representa la historia como trama de influencias y efectos.

Ahora bien, existen distintas lecturas de esta idea de la historia como trama de efectos, según el grado de continuidad y discontinuidad que haya que asegurar o establecer: una lectura conservadora (Gadamer), una lectura conservadora-revolucionaria (Freyer) y una lectura revolucionaria (Korsch). Pero siempre la mirada orientada al futuro desde la actualidad, se dirige a un pasado al que, como *prehistoria* suya, va ligado en cada caso lo que es nuestra actualidad por medio de la cadena de un destino general. Dos momentos son determinantes en esta conciencia del tiempo: por un lado el lazo que representa la trama de influjos históricos que determinan la continuidad del acontecer de una tradición, trama en la que incluso queda inserta la acción revo-

---

está el proceso de tradición, por el que ha ido pasando de una mano a otra» (tesis 7).

lucionaria; y por otro, la predominancia del horizonte de expectativas sobre el potencial de experiencias históricas objeto de apropiación.

Benjamin no discute explícitamente con esta conciencia que ve en la historia una trama de influjos. Pero de lo que escribe se infiere que desconfía, tanto del tesoro de bienes culturales transmitidos que han de pasar a posesión de la actualidad, cuanto de la asimetría de la relación entre las actividades apropiadoras que ha de emprender una actualidad orientada hacia el futuro y los objetos del pasado que son término de la apropiación. Por ello Benjamin practica una *drástica inversión* entre el horizonte de expectativas y el espacio de experiencia. Atribuye a todas las épocas pasadas un horizonte de expectativas no satisfechas y a la actualidad orientada hacia el futuro la tarea de revivir de tal suerte en el recuerdo un pasado que en cada caso se corresponda con ella, que podamos satisfacer las expectativas de ese pasado con nuestra fuerza mesiánica débil. Practicada esta inversión, pueden compenetrarse dos ideas: la convicción de que la continuidad del plexo que representa la tradición viene fundada tanto por la barbarie como por la cultura; y la idea de que cada generación actual no sólo es responsable del destino de las generaciones futuras, sino también del destino que sin merecerlo sufrieron generaciones pasadas. Esta necesidad de redención de épocas pasadas que mantienen sus esperanzas dirigidas en cada caso a nosotros, nos trae a la memoria aquella idea familiar tanto a la mística judía como a la mística protestante, de la responsabilidad del hombre por el destino de un Dios que en el acto de creación se despojó de su omnipotencia para dejar espacio a la igual de noble libertad del hombre.

Pero tales referencias a las raíces místicas de estos temas no aclaran mucho. Lo que Benjamin tiene en mientes es la idea bien profana de que el universalismo ético ha de tomar también en serio la injusticia ya sucedida y a todas luces irreversible; de que se da una solidaridad entre los nacidos después y los que les han precedido, una solidaridad con todos los que por la mano del hombre han sido heridos alguna vez en su integridad corporal o personal; y que esa solidaridad sólo puede testimoniarse y generarse por la memoria. Aquí la fuerza liberadora del recuerdo no se refiere, como desde Hegel hasta Freud, a la disolución del poder del pasado sobre el presente sino al pago de una deuda que la actualidad tiene contraída con el pasado: «Pues es una

imagen irrecuperable del pasado la que amenaza con desaparecer con toda actualidad que no se vea aludida por ella» (tesis 5).

En el contexto de esta primera lección este excurso tiene por objeto mostrar cómo Benjamin teje motivos de origen totalmente distinto para radicalizar una vez más la conciencia histórica, la conciencia que ve en la historia una trama de influjos. El desacoplamiento del horizonte de expectativas respecto al potencial de experiencia transmitido posibilita en primer lugar, como muestra Koselleck, la contraposición entre una nova aetas que vive por derecho propio y aquellas épocas pasadas de las que la Edad Moderna se desliga. Con ese desacoplamiento había sufrido una mudanza específica la constelación que forma la actualidad con el pasado y el futuro. Bajo la presión de los problemas que apremian desde el futuro, una actualidad llamada a una actividad históricamente responsable cobra, por un lado, un predominio sobre un pasado que por su propio interés tiene, empero, que apropiarse. Por otro lado, una actualidad devenida absolutamente transitoria se siente obligada a dar cuenta de sus intervenciones y omisiones. Al hacer Benjamin extensiva a épocas pasadas esa responsabilidad orientada hacia el futuro, la constelación se muda una vez más: la relación cargada de tensión con las expectativas que básicamente nos abre el futuro se da ahora la mano de forma inmediata con la relación con un pasado movilizado a su vez por expectativas. La presión que ejercen los problemas del futuro se multiplica con la presión que ejerce el futuro pasado (y aún no cumplido). Pero a la vez este giro de ejes permite corregir el secreto narcisismo de la conciencia histórica. Pues no son sólo las generaciones futuras sino también las generaciones pasadas las que importunan con sus pretensiones a la fuerza mesiánica débil de las presentes. La reparación anamnética de una injusticia que ciertamente no se puede deshacer pero que a lo menos puede reconciliarse virtualmente mediante el recuerdo, liga la actualidad a la trama comunicativa de una solidaridad histórica universal. Esta anámnesis constituye el contrapeso decentrado contra la peligrosa concentración de la responsabilidad, con que la conciencia moderna del tiempo, orientada exclusivamente hacia el futuro, ha cargado a una actualidad problemática, convertida, por así decirlo, en nudo[30].

---

[30] Cfr. el estudio de H. PEUKERT sobre la «Aporía de la solidaridad anamnética» en H. PEUKERT, *Wisseschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale*

III

Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugestiones normativas del pasado que quedan extramuros de ella. Ciertamente que en el curso de una crítica a la tradición, que hace suyas experiencias de la Reforma y el Renacimiento y que reacciona a los inicios de la ciencia moderna de la naturaleza, la filosofía moderna, desde la escolástica tardía hasta Kant, es ya también una expresión de la autocomprensión de la modernidad. Pero sólo a fines del siglo XVIII se agudiza el problema del *autocercioramiento* de la modernidad hasta el punto de que Hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, por cierto, *como el problema fundamental* de su filosofía. El desasosiego ante el hecho de que una modernidad carente de modelos tenga que lograr estabilizarse a sí misma dejando atrás las desgarraduras que ella misma genera lo concibe Hegel como «fuente de la necesidad de la filosofía»[31]. Cuando la modernidad deviene consciente de sí misma surge una necesidad de autocercioramiento que Hegel entiende como necesidad de filosofía. Ve la filosofía puesta ante la tarea de aprehender *su* tiempo (y para Hegel ese tiempo es la Edad Moderna) en conceptos. Hegel está convencido de que no es posible obtener el concepto que la filosofía se hace de sí misma, con independencia del concepto filosófico de modernidad.

Hegel descubre en primer lugar como *principio* de la Edad Moderna la *subjetividad*. A partir de ese principio explica simultáneamente la superioridad del mundo moderno y su propensión a las crisis; ese mundo hace experiencia de sí mismo como mundo del progreso y a la vez del espíritu extrañado. De ahí que la primera tentativa, la tentativa de Hegel, de traer la modernidad a concepto vaya de la mano de una crítica de la modernidad.

En términos generales Hegel ve caracterizada la Edad Moderna por un modo de relación del sujeto consigo mismo, que él denomina subjetividad: «El principio del mundo reciente es

---

Theologie, Düsseldorf 1976, 273 ss.; también mi réplica a H. Ottmann en J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Francfort 1984, 514 ss.

[31] H., tomo 2, 20.

en general la libertad de la subjetividad, el que puedan desarrollarse, el que se reconozca su derecho a todos los aspectos esenciales que están presentes en la totalidad espiritual»[32]. Cuando Hegel caracteriza la fisonomía de la *Edad Moderna* (o del mundo moderno), explica la «subjetividad» por la «libertad» y la «reflexión»: «La grandeza de nuestro tiempo consiste en que se reconoce la libertad, la propiedad del espíritu de estar en sí cabe sí»[33]. En este contexto la expresión subjetividad comporta sobre todo cuatro connotaciones: a) *individualismo:* en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones[34]; b) *derecho de crítica:* el principio del mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre como justificado[35]; c) *autonomía de la acción:* pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos[36]; d) finalmente la propia *filosofía idealista:* Hegel considera como obra de la Edad Moderna el que la filosofía aprehenda la idea que se sabe a sí misma[37].

Los *acontecimientos históricos claves* para la implantación del principio de la subjetividad son *la Reforma, la Ilustración* y *la Revolución francesa.* Con Lutero la fe religiosa se torna reflexiva; en la soledad de la subjetividad el mundo divino se ha transformado en algo puesto mediante nosotros[38]. Contra la fe en la autoridad de la predicación y de la tradición el protestantismo afirma la dominación de un sujeto que reclama insistentemente la capacidad de atenerse a sus propias intelecciones: la hostia sólo puede considerarse ya como masa de harina y las reliquias sólo como huesos[39]. Aparte de eso, frente al derecho históricamente existente, la proclamación de los derechos del hombre y el código de Napoleón han hecho valer el principio de la libertad de la voluntad como fundamento sustancial del Estado: «Se considera el derecho y la eticidad como algo fundado sobre el suelo presente de la voluntad del hombre, pues antes sólo se

---

32 H., tomo 7, 439; para afirmaciones similares, cfr. la entrada «Moderne Welt», *Werkausgabe,* Registerband, 417 s.

33 H., tomo 20, 329.

34 H., tomo 7, 311.

35 H., tomo 7, 485.

36 H., tomo 18, 493.

37 H., tomo 20, 458.

38 H., tomo 16, 349.

39 H., tomo 12, 522.

imponían externamente como mandato de Dios, o sólo estaban escritos en el Antiguo y Nuevo Testamento, o en forma de derechos especiales en viejos pergaminos, es decir, como privilegios, o sólo estaban presentes en los tratados»[40].

El principio de la subjetividad determina además las manifestaciones de la cultura moderna. Así ocurre ante todo en el caso de la *ciencia* objetivante, que desencanta la naturaleza al tiempo que libera al sujeto cognoscente: «Así, se contradijeron todos los milagros; pues la naturaleza es ahora un sistema de leyes familiares y conocidas; el hombre se siente en su casa en ellas, y sólo considera válido aquello en que se siente en su casa, el hombre se libera mediante el conocimiento de la naturaleza»[41]. Los *conceptos morales* de la Edad Moderna están cortados al talle del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. Se fundan, por una parte, en el derecho del individuo a inteligir la validez de aquello que debe hacer; por otra, en la exigencia de que cada uno sólo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros. La voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales. Pero «sólo en la voluntad, como subjetiva, puede la libertad o la voluntad que es en sí ser real»[42]. El *arte moderno* manifiesta su esencia en el Romanticismo; forma y contenido del arte romántico vienen determinados por la interioridad absoluta. La ironía divina llevada por Friedrich Schlegel a concepto refleja la autoexperiencia de un yo decentrado, «para el que se han quebrado todos los vínculos y que sólo puede vivir en la felicidad del autogozo»[43]. La autorreflexión expresiva se convierte en principio de un arte que se presenta como forma de vida: «Pero como artista sólo vivo, según este principio, cuando toda mi acción y todas mis exteriorizaciones... sólo son para mí una apariencia y adoptan una forma que queda totalmente bajo mi poder»[44]. La realidad sólo alcanza expresión artística al refractarse en la subjetividad del alma sensible —la realidad sólo es entonces una mera apariencia a través del yo.

En la modernidad la vida religiosa, el Estado y la sociedad,

---

[40] *Ibid.*

[41] H., tomo 12, 522.

[42] H., tomo 7, 204.

[43] H., tomo 13, 95.

[44] H., tomo 13, 94.

así como la ciencia, la moral y el arte, se tornan en otras tantas encarnaciones del principio de la subjetividad[45]. La estructura de ésta es aprehendida *como tal* en la filosofía, a saber: como subjetividad abstracta en el «cogito ergo sum» de Descartes, y en forma de autoconciencia absoluta en Kant. Se trata de la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo —«especulativamente». Kant pone a la base de sus tres «Críticas» este planteamiento articulado en términos de filosofía de la reflexión. Instaura la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido.

La crítica de la razón pura asume, junto con el análisis de los fundamentos del conocimiento, la tarea de una crítica de los abusos de nuestra facultad de conocer cortada al talle de los fenómenos. Kant sustituye el concepto sustancial de razón de la tradición metafísica por el concepto de una razón escindida en sus momentos, cuya unidad sólo puede tener en adelante un carácter formal. A las facultades de la razón práctica y del juicio las separa de la facultad del conocimiento teorético y asigna a cada una de esas facultades su propio fundamento. Por vía de crítica, la razón fundamenta la posibilidad de conocimiento objetivo, de intelección moral y de evaluación estética, cerciorándose no sólo de sus propias facultades subjetivas —no se limita sólo a hacer transparente la arquitectónica de la razón— sino adoptando también el papel de un juez supremo frente a la cultura en su conjunto. La filosofía deslinda entre sí las esferas culturales de valor, como más tarde diría Emil Lask, que son la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica de arte bajo

[45] Cfr. el resumen que hace HEGEL en el parágrafo 124 de su *Filosofía del Derecho:* «El derecho de la libertad subjetiva constituye el punto de inflexión y el punto central en la diferencia entre la Antigüedad y la época moderna. Este derecho quedó expresado en su infinitud en el Cristianismo y se ha convertido en principio real y general de una nueva forma del mundo. Entre sus configuraciones más próximas figuran el amor, lo romántico, la meta de la felicidad eterna del individuo, etc. —también la moralidad y la conciencia y también las demás formas que en parte destacan como principios de la sociedad civil y como momentos de la constitución política y que en parte se presentan en general en la historia, sobre todo en la historia del arte, de la ciencia y de la filosofía» (H., tomo 7, 233).

puntos de vista exclusivamente formales —y las legitima dentro de los límites que les son propios[46].

Hasta fines del siglo XVIII la ciencia, la moral y el arte se habían diferenciado institucionalmente también como ámbitos distintos de actividad en que se discutían y elaboraban autónomamente, es decir, bajo un aspecto de validez distinto en cada una de ellas las cuestiones de verdad, las cuestiones de justicia y las cuestiones de gusto. Y esta *esfera del saber* había quedado separada en conjunto de la *esfera de la fe,* por un lado, y del *comercio social* jurídicamente organizado y de la *convivencia cotidiana,* por otro. En esos tres ámbitos reconocemos precisamente aquellas esferas que más tarde Hegel entendería como acuñaciones del principio de la subjetividad. Como la reflexión transcendental, en que el principio de la subjetividad se presenta, por así decirlo, sin tapujos, reclama a la vez frente a esas esferas competencias de juez, Hegel ve concentrada en la filosofía kantiana la esencia del mundo moderno como en un punto focal.

IV

Kant expresa el mundo moderno en un edificio de ideas. Pero esto sólo significa que en la filosofía kantiana se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la modernidad como tal. Sólo mirando retrospectivamente puede Hegel entender la filosofía de Kant como la autoexplicitación decisiva de la modernidad; Hegel cree conocer lo que incluso en esta expresión más reflexiva de la época sigue sin entenderse: en las diferenciaciones que se producen dentro de la razón, en las trabazones formales dentro de la cultura, y en general en la separación de esas esferas, Kant no ve desgarrón alguno, Kant ignora, por tanto, la necesidad que se plantea con las separaciones impuestas por el principio de la subjetividad. Esta necesidad apremia a la filosofía en cuanto la modernidad se entiende a sí misma como una época histórica, en cuanto ésta toma conciencia, como un problema histórico, de su ruptura con el carácter ejemplar del pasado y de la necesidad de extraer todo lo normativo de sí misma. Pues entonces se

---

[46] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft,* B 779.

plantea la cuestión de si el principio de la subjetividad y la estructura de la autoconciencia que le subyace, bastan como fuente de orientaciones normativas, de si bastan no sólo a «fundar» la ciencia, la moral y el arte en general sino a estabilizar una formación histórica, que ha roto con todas las ligaduras tradicionales. La cuestión que ahora se plantea es si de la subjetividad y de la autoconciencia pueden obtenerse criterios que estén extraídos del mundo moderno y que simultáneamente valgan para orientarse en él, es decir, que simultáneamente valgan para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma. ¿Cómo puede construirse a partir del espíritu de la modernidad una forma ideal interna que no se limite a ser un simple remedo de las múltiples formas históricas de manifestación de la modernidad ni tampoco le sea impuesta a ésta desde fuera?

En cuanto esta cuestión se plantea, la subjetividad se revela como un principio *unilateral*. Éste posee, ciertamente, la sin par fuerza de generar la formación de la libertad subjetiva y de la reflexión y de minar la religión, que hasta entonces se había presentado como el poder unificador por excelencia. Pero ese mismo principio no es lo bastante poderoso como para regenerar el poder religioso de la unificación en el medio de la razón. La orgullosa cultura de la reflexión, que caracteriza a la Ilustración, «ha roto con la religión y ha colocado la religión *al lado* de ella o se ha colocado ella *al lado* de la religión»[47]. El desprestigio de la religión conduce a una escisión entre fe y saber que la Ilustración no es capaz de superar con sus propias fuerzas. De ahí que ésta se presente en la *Fenomenología del Espíritu* bajo el título de mundo del espíritu extrañado de sí mismo[48]: «Cuanto más prospera la cultura, cuanto más plural se vuelve el desarrollo de las manifestaciones de la vida en que puede enredarse el desgarramiento, tanto mayor se torna el poder de la ruptura... tanto más extrañas al conjunto de la formación e insignificantes resultan las aspiraciones de la vida (en otro tiempo absorbidas por la religión) a restaurarse en armonía»[49].

Esta cita proviene de un escrito polémico contra Reinhold, el llamado «Escrito de la diferencia», de 1801, en que Hegel entiende la ruptura de la armonía de la vida como desafío prác-

[47] H., tomo 2, 23.
[48] H., tomo 3, 362 s.
[49] H., tomo 2, 22 s.

tico a la filosofía y como necesidad de filosofía[50]. La circunstancia de que la conciencia de la época haya renunciado a la totalidad y de que el espíritu se haya extrañado de sí mismo constituye para él justamente uno de los presupuestos del filosofar contemporáneo. Como un segundo presupuesto bajo el que la filosofía puede emprender en serio su tarea, considera Hegel el concepto de Absoluto, que fue Schelling el primero en adoptar. Con él la filosofía puede asegurarse de antemano de su objetivo de mostrar la Razón como poder unificador. Pues la razón ha de superar el estado de desgarramiento en que el principio de la subjetividad ha hundido tanto a la razón como «al sistema completo de la vida». Hegel quiere con su crítica, que directamente se dirige contra los sistemas filosóficos de Kant y Fichte, atinar al *mismo tiempo* con la autocomprensión de la modernidad que se expresa en ellos. Al criticar las contraposiciones que la filosofía establece entre naturaleza y espíritu, sensibilidad y entendimiento, entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, juicio e imaginación, yo y no-yo, finito e infinito, saber y creer, Hegel quiere también responder a la crisis que representa el desgarramiento de la vida. Pues de otro modo la crítica filosófica no podría proponerse satisfacer la necesidad a que ella objetivamente responde. La crítica al idealismo subjetivo es al tiempo crítica de una modernidad que sólo por esta vía en que queda transida por el concepto puede cerciorarse de sí misma y con ello estabilizarse desde sí misma. Para ello la crítica no puede ni debe servirse de otro instrumento que de aquella reflexión con que ya se encuentra como *expresión más pura de la Edad Moderna*[51]. Pues si la modernidad ha de fundamentarse a partir de sí misma, Hegel no tiene más remedio que desarrollar el concepto crítico de modernidad a partir de la dialéctica inmanente al propio principio de la Ilustración.

Veremos cómo Hegel desarrolla este programa y al desarrollarlo se ve atrapado en un dilema. Pues tras haber desarrollado

---

[50] «Cuando el poder de la reconciliación desaparece de la vida de los hombres y las oposiciones han perdido su relación y reciprocidad vivientes y han cobrado autonomía, surge la necesidad de filosofar. Tal necesidad es, pues, contingente y casual, pero en situaciones de desgarramiento como la actual representa el necesario intento de cancelar el enfrentamiento de la subjetividad y la objetividad petrificadas y de entender como proceso y devenir la configuración adquirida por el mundo intelectual y real» (H., tomo 2, 22).

[51] H., tomo 2, 25 ss.

la dialéctica de la Ilustración resultará que este impulso a hacer una crítica de la época, impulso que es el único que pone a esa crítica en movimiento, habrá acabado consumiéndose a sí mismo. Primero habrá que mostrar qué se oculta en esa «antesala de la filosofía» en que Hegel aloja «el presupuesto del Absoluto». Los motivos de la filosofía de la unificación se remontan a experiencias de crisis del joven Hegel. Se ocultan tras la convicción de que hay que movilizar a la razón como poder reconciliador contra las positividades de una época desgarrada. La versión mitopoiética de una reconciliación de la modernidad que Hegel comparte inicialmente con Hölderlin y Schelling permanece, empero, todavía prisionera del carácter ejemplar que Hegel atribuye a los pasados que son el cristianismo primitivo y la Antigüedad. Sólo en el curso de la época de Jena logra Hegel, con el concepto, ya suyo propio, de saber absoluto, crearse una posición que le permite ir más allá de los productos de la Ilustración —arte romántico, religión racional y sociedad civil— sin necesidad de buscar orientación en modelos ajenos. Pero con ese concepto de Absoluto Hegel cae por detrás de las intuiciones de su época de juventud: piensa la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto. De ello resulta el dilema consistente en que a la postre ha de acabar discutiendo y negando a la autocomprensión de la modernidad la posibilidad de una crítica a la modernidad. La crítica a la subjetividad elevada a poder absoluto acaba trocándose, triste ironía, en censuras del filósofo a la limitación de aquellos sujetos que todavía no parecen haber entendido ni a él ni al curso del mundo.

2
HEGEL: CONCEPTO DE MODERNIDAD

I

Cuando en 1802 Hegel trata los sistemas de Kant, Jacobi y Fichte *bajo el aspecto de la oposición entre fe y saber*, para quebrar la filosofía de la subjetividad desde dentro, no procede, empero, de forma estrictamente inmanente. Pues para ello se apoya subrepticiamente en su diagnóstico de la época de la Ilustración; este diagnóstico es lo único que le autoriza a introducir el supuesto de lo Absoluto, es decir, a considerar la razón, a diferencia de lo que acontece en la filosofía de la reflexión, como un *poder unificador:* «La cultura ha elevado hasta tal punto los tiempos recientes por encima de la oposición entre filosofía y religión positiva, que la contraposición de fe y saber... se ha desplazado al interior de la filosofía... pero la cuestión es si la razón vencedora no ha sufrido el mismo destino que ha solido ser parte de la vencedora fuerza de las naciones bárbaras contra la derrotada debilidad de los pueblos cultos, a saber: el de mantener la supremacía en cuanto a la dominación externa pero en cuanto al espíritu quedar sometidos a los derrotados. La gloriosa victoria que la razón ilustradora ha cosechado sobre aquello que conforme al escaso grado de su visión religiosa consideraba como fe, es decir, como lo opuesto de sí, cuando se miran las cosas más atentamente no ha consistido sino en que ni ha quedado en pie lo positivo contra lo que la razón emprendió su lucha, es decir, la religión, ni tampoco ha quedado en pie el vencedor, es

decir, la razón»[1]. Hegel está convencido de que la época de la Ilustración que culmina en Kant y Fichte no ha erigido en la razón sino un ídolo; ha sustituido equivocadamente la razón por el entendimiento o la reflexión y con ello ha elevado a absoluto algo finito. Lo infinito de la filosofía de la reflexión no es en realidad sino algo puesto por el entendimiento, una razón que se agota en la negación de lo finito: «El entendimiento, al fijar lo infinito, lo opone absolutamente a lo finito, y la reflexión, que se había elevado a razón al superar lo finito, se rebaja otra vez a entendimiento al fijar la obra de la razón en una oposición: además se presenta con la pretensión de ser lo racional incluso en esta recaída»[2]. Pero como demuestra esta despreocupada acusación de «recaída», aquí se le introduce a Hegel lo que está tratando de probar: tenía que empezar *mostrando,* y no simplemente *presuponiendo,* que una razón a la que se concibe como algo más que un entendimiento absolutizado *tiene* por fuerza que ser también *capaz* de unificar, superándolas, aquellas oposiciones que la razón, al proceder discursivamente, no tiene más remedio que generar. Lo que anima a Hegel a introducir el supuesto de la existencia de un poder unificador absoluto no son tanto argumentos como experiencias biográficas —a saber: aquellas experiencias contemporáneas de crisis que había recogido y elaborado en Tubinga, Berna y Francfort y que se había llevado consigo a Jena.

El joven Hegel y sus compañeros de la fundación de Tubinga eran, como es sabido, partidarios de los movimientos de liberación de la época. Vivieron de forma directa el campo de tensión que representó la Ilustración religiosa y polemizaron sobre todo con la ortodoxia protestante representada por el teólogo Gottlieb Christian Storr. En filosofía se orientaron por la filosofía moral y de la religión de Kant y en política por las ideas puestas en circulación por la Revolución Francesa. La reglamentada vida de la fundación ejerció una función provocadora: «La teología de Storr, los estatutos de la fundación y la constitución del Estado que prestaba protección a ambas cosas parecían a la mayoría de los internos dignas de una revolución»[3]. En el marco

[1] H., tomo 2, 287 s.
[2] H., tomo 2, 21.
[3] D. HENRICH, «Historische Voraussetzungen von Hegels System», en D. HENRICH, *Hegel in Kontext,* Francfort 1971, 55.

de los estudios teológicos que Hegel y Schelling iniciaron entonces, este impulso rebelde adopta la forma más contenida de una conexión reformadora con el cristianismo primitivo. La intención que suponían a Jesús —«poner moralidad en la religiosidad de su nación»[4]— era también la suya. Y con este propósito se volvían, así contra el partido de la Ilustración, como contra la ortodoxia[5]. Ambas partes se sirven de los mismos instrumentos de crítica histórica propios de la exégesis bíblica aunque persiguiendo fines contrarios —a saber: o para justificar la religión de la razón, como se la venía llamando desde Lessing, o para defender contra ella la estricta doctrina luterana. La ortodoxia se había puesto a la defensiva y por tanto hubo de servirse de los métodos críticos de sus adversarios.

Hegel adopta una posición de través en relación con estos frentes. Con Kant, Hegel considera la religión como «el poder que permite poner en práctica y hacer valer los derechos otorgados por la razón»[6]. Pero la idea de Dios sólo puede alcanzar tal poder si la religión penetra el espíritu y las costumbres de un *pueblo,* si está presente en las instituciones del Estado y en la praxis de la sociedad, si sensibiliza la forma de pensar y los móviles de los hombres para los mandatos de la razón práctica y se los inculca en el ánimo. Sólo como elemento de la *vida pública* puede la religión prestar a la razón eficacia práctica. Hegel se deja inspirar por Rousseau para establecer tres requisitos para una auténtica religión popular: «Sus doctrinas tienen que fundarse en la razón universal. La fantasía, el corazón, la sensibilidad tienen también que recibir su parte, no pueden quedar vacíos. Tiene que estar hecha de forma que todas las nece-

---

[4] H., tomo 1, 107.

[5] A ello alude Hegel con la observación: «El modo que está en boga en nuestro tiempo de tratar la religión cristiana, que hace uso de la razón y la moralidad para someterla a examen e invoca el espíritu de las naciones y los tiempos, es considerado por una parte de nuestros contemporáneos, que se distinguen por su conocimiento, claro entendimiento y buenas intenciones, como una benéfica ilustración que acabará conduciendo a las metas de la humanidad, la verdad y la virtud; pero otra parte de nuestros contemporáneos que se distinguen por iguales conocimientos y por las mismas buenas intenciones y que, aparte de eso, vienen apoyados por el prestigio de los siglos y por el poder público, ponen el grito en el cielo, considerándolo pura inmoralidad» (HEGEL, tomo 1, 104.; sobre esto véase también HENRICH (1971), 52 ss.).

[6] H., tomo 1, 103.

sidades de la vida, las acciones públicas del Estado puedan conectar con ella»[7]. Son también inconfundibles las resonancias del culto a la razón de los días de la Revolución Francesa. Desde este punto de vista se explica el doble frente de los escritos teológicos de juventud de Hegel, contra la ortodoxia y contra la religión racional. Ambas aparecen como productos complementarios y unilateralizados de una dinámica ilustrada que empuja, empero, más allá de los límites de la Ilustración.

La época parece caracterizarse por un *positivismo de la eticidad,* así le parece al joven Hegel. «Positivistas» llama Hegel a las religiones que sólo se fundan en la autoridad y que no ponen el valor del hombre en la moral de éste[8]; positivos son los preceptos conforme a los cuales los creyentes han de conseguir el beneplácito divino por las obras en lugar de por una acción integralmente moral; positiva es la esperanza de recompensas en el más allá, positiva es la separación de una doctrina en manos de unos pocos respecto de la vida y propiedad de todos; positiva es la separación entre el saber del clero culto y la fe fetichista de las masas y también el rodeo que sólo a través de la autoridad y los milagros de una persona ha de acabar conduciendo a la vida ética; positivas son las garantías y amenazas que tienen como meta la simple legalidad de la acción; positiva es, en fin, sobre todo, la separación entre religión privada y vida pública.

Si sólo éstas fueran las notas de la fe positiva que el partido ortodoxo defiende, el partido filosófico tendría las cosas muy fáciles. Pues éste insiste en el principio de que la religión no contiene en sí absolutamente nada positivo sino que extrae su autoridad de la razón universal del hombre, de suerte que «las obligaciones que de ella derivan todo hombre las ve y las siente con tal que se le haga reparar en ellas»[9]. Pero contra los ilustrados sostiene Hegel que la religión racional pura, no menos que la fe fetichista, representa una abstracción; pues es incapaz de interesar el corazón del hombre e influir sobre sus sentimientos y necesidades. Tampoco ella conduce sino a otro tipo de religión privada, pues queda desligada de las instituciones de la vida pública y no despierta ningún entusiasmo. Sólo si la religión

---

[7] H., tomo 1, 33.

[8] H., tomo 1, 10. El joven Hegel utiliza todavía como sinónimas las expresiones «moralidad» y «eticidad».

[9] H., tomo 1, 33.

racional lograra presentarse públicamente en fiestas y cultos, se asociara con el mito, hablara al corazón y a la fantasía, podría una moral mediada por la religión «entretejerse en el plexo global del Estado»[10]. La razón sólo adquiere forma objetiva en la religión bajo las condiciones de la libertad política: la «religión popular que engendra y nutre los grandes pensamientos va de la mano de la libertad»[11].

Por eso la Ilustración sólo es el reverso de la ortodoxia. Así como ésta se atiene a la positividad de la doctrina, aquélla lo hace a la objetividad de los mandatos de la razón; ambas se sirven de los mismos medios de la crítica bíblica, ambas afianzan el estado de desgarramiento y son por igual incapaces de desarrollar la religión y convertirla en totalidad ética de todo un pueblo e inspirar una vida en libertad política. La religión racional parte, lo mismo que la positiva, de una oposición —«de algo que no somos y que debemos ser»[12].

Esta misma suerte de discordia la critica también Hegel en la situación política y en las instituciones estatales de su época —principalmente en el caso de la dominación del gobierno de la ciudad de Berna sobre el *Waadtland,* en la constitución de la prefectura del *Land* de Württemberg y en la constitución del Reich alemán[13]. Así como de la religión convertida en positiva que la ortodoxia contemporánea representa, ha escapado el espíritu viviente del cristianismo primitivo, así también en la polí-

---

[10] H., tomo 1, 77.

[11] H., tomo 1, 41.

[12] H., tomo 1, 254.

[13] Para los escritos políticos del joven HEGEL cfr. tomo 1, 255 ss.; 268 ss.; 428 ss., 451 ss. Ciertamente que en los escritos políticos se echa todavía en falta el equivalente de la crítica de la Ilustración. Esta ausencia la subsana HEGEL, como es sabido, en la *Fenomenología del Espíritu* bajo el título de «La libertad absoluta y el terror». También aquí esa crítica se dirige contra un partido filosófico que se enfrenta con exigencias abstractas a un antiguo régimen atrincherado tras su positividad. Por otro lado, la experiencia de crisis tiene en los escritos políticos una expresión más sugestiva y en todo caso mucho más directa que en los teológicos. Hegel se refiere directamente a la penuria de la época, al sentimiento de contradicción, a la necesidad de cambio, al impulso que lleva a los hombres a romper barreras: «La imagen de tiempos mejores y más justos ha tomado violentamente asiento en el alma de los hombres; la añoranza, el urgente deseo de un estado más puro y más libre mueve todos los ánimos y los hace hostiles a la realidad» (H., 1, 268). Cfr. también mi epílogo a G. W. F. HEGEL, *Politische Schriften,* Francfort 1966, 343 ss.

tica «las leyes han perdido su vieja vida, la verdadera vida actual no ha sabido estructurarse en leyes»[14]. Las formas jurídicas y políticas congeladas en positividad se han convertido en un poder extraño. En estos años en torno a 1800 el veredicto de Hegel es que religión y Estado se han degradado y convertido en un simple mecanismo, en un engranaje, en una máquina[15].

Éstos son, pues, los motivos contemporáneos que mueven a Hegel a concebir a priori la razón como un poder que no solamente diferencia y fragmenta el sistema de la vida sino que también es capaz de unificarlo de nuevo. El principio de la subjetividad genera en la disputa entre ortodoxia e Ilustración una positividad que en todo caso provoca la necesidad objetiva de su propia superación. Pero antes de poder desarrollar esta dialéctica de la Ilustración Hegel tiene que mostrar cómo puede explicarse la superación de la positividad a partir del mismo principio a que esa positividad se debe.

II

Hegel opera en sus primeros escritos con la fuerza reconciliadora de una razón, que no es posible hacer derivar sin más de la subjetividad.

Hegel insiste una y otra vez en el lado autoritario de la autoconciencia cuando tiene a la vista los desgarramientos que la reflexión genera. Fenómenos modernos de lo «positivo» desenmascaran al principio de la subjetividad como un principio de dominio. Así, la positividad de la religión contemporánea, que viene provocada a la vez que afianzada por la Ilustración, al igual que el positivismo de lo ético en general, caracterizan «la penuria de la época» y «en la penuria, o bien el hombre es convertido en objeto y oprimido —o tiene que convertir en objeto y oprimir a la naturaleza»[16]. Este carácter represivo de la razón se funda en términos generales en la estructura de la relación del sujeto consigo mismo, es decir, en la relación de un sujeto que se torna objeto de sí mismo. Ciertamente que ya el cristianismo había logrado eliminar una parte de la positividad de la fe judía y el

---

[14] H., tomo 1, 465.
[15] H., tomo 1, 219 u 234 s.
[16] H., tomo 1, 318.

protestantismo una parte de la positividad de la fe católica; pero incluso en la filosofía moral y en la filosofía de la religión de Kant reaparece una positividad, y esta vez como declarado elemento de la propia razón. En este contexto Hegel ve la diferencia entre «el salvaje mogol» que está sometido a un dominio ciego y el hijo racional de la modernidad que sólo obedece a su deber, no en una oposición entre servidumbre y libertad, sino sólo en que «aquél tiene a su señor fuera de sí y éste lleva a su señor dentro, al tiempo que es siervo de sí mismo; para lo particular, para los impulsos, para las inclinaciones, para el amor patológico, para la sensibilidad o como quiera llamársele, lo universal es necesaria y eternamente algo extraño, algo objetivo; queda un indestructible resto de positividad que resulta totalmente vergonzante por cuanto el contenido que el precepto universal del deber comporta, es decir, un determinado deber, presenta la contradicción de ser a la vez limitado y universal, y a causa de la forma de la universalidad plantea las más duras exigencias en favor de la unilateralidad que representa»[17].

En el mismo artículo sobre el «Espíritu del cristianismo y su destino» elabora Hegel el concepto de una razón reconciliadora que no solamente elimina la positividad en apariencia. Al explicar cómo esta razón se hace sentir a los sujetos como poder de la unificación, Hegel se sirve como ejemplo del modelo del castigo experimentado como destino[18].Ahora Hegel llama ético, por oposición a moral, a un estado social en que a todos los miembros les son reconocidos sus derechos y todos satisfacen sus necesidades sin necesidad de violar los intereses de los otros. Un criminal que perturba tal situación ética al mermar y oprimir la vida ajena experimenta como un destino hostil el poder de la vida extrañada por su acción. Tiene que percibir como ciega necesidad histórica de un destino lo que en realidad no es sino la violencia reactiva que la vida reprimida y segregada desarrolla. Esa violencia hace sufrir al culpable hasta que en la aniquilación de la vida extraña reconoce la carencia de la propia, en la animadversión hacia la vida ajena el extrañamiento respecto a sí mismo. En esta causalidad del destino adviene a la conciencia el vínculo ahora maltrecho que mantiene unida a la totalidad ética.

---

17 H., tomo 1, 323.

18 H., tomo 1, 342 ss.

La totalidad desgarrada sólo puede quedar reconciliada cuando de la experiencia de la negatividad de la vida desgarrada brote la añoranza por la vida perdida —y cuando esa añoranza obligue a los implicados a reconocer en la existencia del prójimo objeto de represión la negación de la propia naturaleza. Entonces ambas partes se dan cuenta de que la endurecida posición que recíprocamente han mantenido no es sino el resultado de la ruptura, de la abstracción con respecto al plexo de la vida que les es común, y en éste reconocen el fundamento de su existencia.

Hegel opone, pues, a las leyes abstractas de la moral la legalidad totalmente distinta que caracteriza a un plexo concreto de culpa que surge por la ruptura de una totalidad ética *presupuesta.* Pero esa causa que la propia justicia del destino entabla, no puede hacerse derivar, como las leyes de la razón práctica, a través del concepto de voluntad autónoma, del principio de la subjetividad. La dinámica del destino resulta más bien de la perturbación de las condiciones de simetría y situación de reconocimiento recíproco de un plexo de vida constituido *intersubjetivamente* del que una parte se aísla extrañándose así de las otras partes y de la vida en común. Este acto de arrancarse de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido es el que propiamente genera y *pone en marcha* una relación sujeto-objeto. Esta relación sujeto-objeto es un elemento extraño, o a lo menos un elemento introducido a posteriori en una situación que de por sí obedece a la estructura de un entendimiento entre sujetos y no a la lógica de una objetualización u objetivación practicada por un sujeto. También lo «positivo» adopta entonces un significado distinto. La absolutización y conversión de lo condicionado en incondicionado ya no puede hacerse derivar de una subjetividad que hubiera *perdido su medida,* de una subjetividad que se hubiere excedido en sus pretensiones, sino de una subjetividad *extrañada* que ha renegado de la vida en común. Y la represión que de ello resulta procede de la perturbación de un equilibrio intersubjetivo y no del autoavasallamiento de un sujeto que se convierte a sí mismo en objeto.

Hegel no puede obtener el aspecto de reconciliación, es decir, de restablecimiento de la totalidad rota, a partir de la autoconciencia o relación reflexiva del sujeto cognoscente consigo mismo. Empero, en cuanto recurre a la intersubjetividad de las relaciones de entendimiento yerra la meta esencial para la autofundamentación de la modernidad, meta consistente en pensar

lo positivo de suerte que pueda quedar superado a partir del propio principio del que surge, es decir, del principio de la subjetividad.

Este resultado no tiene por qué sorprender si se repara en que el joven Hegel explica la vida congelada en positividad valiéndose de una correspondencia entre su tiempo y la época de decadencia que para él representa el helenismo. Proyecta y refleja su propia actualidad sobre el trasfondo que representa aquella época de la disolución de los modelos clásicos. Para la reconciliación de una modernidad en discordia consigo misma, que ha de correr a cuenta de la justicia del destino, presupone, pues, una totalidad ética que no ha nacido del suelo de la propia modernidad, sino que *está tomada* del pasado idealizado que representa la religiosidad comunitaria del cristianismo primitivo y la polis griega.

Hegel moviliza contra las encarnaciones autoritarias de la razón centrada en el sujeto el poder unificador de una intersubjetividad que se presenta bajo los rótulos de «amor» y «vida». El puesto de la relación reflexiva entre sujeto y objeto queda ocupado por una mediación comunicativa, en sentido lato, de los sujetos entre sí. El espíritu viviente es el medio que funda una comunidad en que un sujeto se sabe uno con el otro sujeto y, sin embargo, sigue siendo él mismo. El aislamiento de los sujetos pone entonces en marcha la dinámica de una comunicación perturbada, dinámica a la que, empero, le es inmanente el telos del restablecimiento de la totalidad ética. Este giro de su pensamiento podría haberle impulsado a reformular y transformar en términos de teoría de la comunicación el concepto de razón que en términos de reflexión había sido desarrollado en la filosofía del sujeto. Pero Hegel no emprendió ese camino[19]. Pues hasta entonces sólo había desarrollado la idea de totalidad ética utilizando como hilo conductor la idea de una religión popular en que la razón comunicativa adoptaba la forma idealizada de comunidades históricas concretas, tales como la comunidad cristiana primitiva y la polis griega. En tanto que religión popular no solamente quedaba entretejida con los rasgos ideales de estas épo-

[19] Prescindo de la Filosofía Real del período de Jena en que dejan sus huellas los enfoques de teoría de la intersubjetividad de los escritos de juventud. Cfr. J. HABERMAS, «Trabajo e Interacción», en *Ciencia y Técnica como Ideología»,* Madrid 1984.

cas clásicas en términos ilustrativos, sino de forma *indisoluble*.

Ahora bien, la época moderna había cobrado conciencia de sí a través de una reflexión que prohibía todo recurso sistemático a tales ejemplaridades del pasado. La oposición entre fe y saber, como podía verse en la disputa entre Jacobi y Kant, y en la reacción de Fichte, había quedado trasladada a la filosofía misma. Con esta consideración inicia Hegel su correspondiente artículo. Esta consideración le obliga a despedirse de la idea de que la religión positiva y la razón pudieran reconciliarse por la vía de una renovación reformadora del espíritu del cristianismo primitivo. Por la misma época Hegel se familiariza con la economía política. Y también en este campo tuvo que advertir que el tráfico económico capitalista había producido una sociedad moderna que, pese al rótulo tradicional de «sociedad civil» con que a sí misma seguía entendiéndose, representaba una realidad completamente nueva, que no podía compararse con las formas clásicas de societas civilis o de polis. Pese a ciertas continuidades de la tradición del derecho romano, Hegel se percató de que ya no podía echar mano de la situación social que caracterizó la decadencia del imperio romano, para una comparación con el comercio y trato de derecho privado que caracteriza a la moderna sociedad civil. Con ello ese trasfondo sobre el que el imperio romano tardío se nos torna visible como decadencia, es decir, la renombrada libertad política de la polis ateniense, pierde el carácter de modelo para la época moderna. En una palabra: de la eticidad de la polis y del cristianismo primitivo, por impresionante que resulte la interpretación que de ellos hace Hegel, no puede obtenerse ya canon alguno que una modernidad en discordia consigo misma pudiera hacer suyo.

Puede que ésta fuera la razón de que Hegel no siguiera las huellas de la razón comunicativa, que sus escritos de juventud claramente presentan, y de que en el período de Jena desarrollara un concepto de Absoluto que dentro de los límites de la filosofía del sujeto le permitió romper con los modelos del cristianismo y la Antigüedad, si bien al precio de un ulterior dilema.

III

Antes de bosquejar la solución filosófica que Hegel puede ofrecer para la autofundamentación de la modernidad conviene

insertar una escena retrospectiva en que considerar aquel primer programa de sistema que nos ha sido transmitido de puño y letra de Hegel y que nos refleja las convicciones comunes de aquellos tres amigos, Hölderlin, Schelling y Hegel reunidos en Francfort[20]. Pues en él se pone en juego otro elemento: el arte como poder reconciliador que apunta hacia futuro. La religión racional debe hacerse cargo del *arte* para convertirse en religión popular. El monoteísmo de la razón y del corazón debe unirse con el politeísmo de la imaginación y crear una mitología al servicio de las ideas: «Hasta que las ideas no se truequen en estéticas, es decir, en mitológicas, no tendrán ningún interés para el pueblo; y a la inversa, hasta que la mitología no se haga racional, el filósofo tendrá que seguir avergonzándose de ella»[21]. Una totalidad ética que no reprima ninguna fuerza, que permita un igual desarrollo de todas las fuerzas habrá de venir inspirada por una religión de base poética. La sensibilidad inherente a esta mitopóiesis podrá entonces apoderarse por igual del pueblo y de los filósofos[22].

Este programa recuerda las ideas de Schiller sobre la educación estética del hombre de 1795[23]; guía también a Schelling en la elaboración de su sistema del idealismo transcendental de 1800; y mueve el pensamiento de Hölderlin hasta el final[24]. Hegel, sin embargo, comienza muy pronto a poner en tela de juicio esta utopía estética. En el «Escrito sobre la diferencia» de 1801 ya no le concede ninguna oportunidad, porque en la formación del espíritu extrañado de sí mismo, «a la profunda y seria relación de arte viva» ya no puede prestársele atención alguna[25]. En Jena la poesía del primer romanticismo surge, por así decirlo, ante los ojos de Hegel. Hegel se da cuenta inmediatamente de que el arte romántico es congenial al espíritu de la época —en

---

[20] R. BUBNER (ed.), *Das älteste Systemprogramm*, Bonn 1973; sobre el origen del manuscrito, cfr. los trabajos recogidos en Chr. JAMME, H. SCHNEIDER (eds.), *Mythologie der Vernunft*, Francfort 1984.

[21] H., tomo 1, 236.

[22] «Así, ilustrados y no ilustrados tendrán al fin que acabar dándose la mano, la mitología tendrá que convertirse en filosófica y el pueblo en racional, y la filosofía deberá hacerse mitológica para convertir a los filósofos en sensibles.» (HEGEL, tomo 1, 236).

[23] Cfr. más abajo, excurso, págs. 62 ss.

[24] HENRICH (1971), 61 ss.

[25] H., tomo 2, 23.

su subjetivismo se expresa el espíritu de la modernidad. Pero como poesía del desgarramiento apenas si podrá hacerse cargo de la tarea de «maestra de la humanidad»; no prepara el camino a aquella religión del arte que Hegel junto con Hölderlin y Schelling había soñado en Francfort. La filosofía no puede subordinarse a ella. Antes bien, la filosofía tiene que entenderse a sí misma como el lugar en que hace acto de presencia la razón como absoluto poder unificante. Y como la filosofía ha adoptado en Kant y Fichte la forma de filosofía de la reflexión, Hegel, siguiendo inicialmente los pasos de Schelling, tiene que intentar desarrollar a partir del planteamiento de la filosofía de la reflexión, es decir, a partir de la relación del sujeto consigo mismo, un concepto de razón en que articular sus propias experiencias personales de crisis y practicar una crítica a esa modernidad en discordia consigo misma.

Hegel quiere dar forma conceptual a la intuición de su juventud de que en el mundo moderno la emancipación tiene que trocarse en ausencia de libertad porque la desencadenada fuerza de la reflexión se ha autonomizado y sólo genera ya unificación mediante la violencia de una subjetividad represora. El mundo moderno adolece de *falsas* identidades porque, así en la vida diaria, como en la filosofía, pone algo condicionado como Absoluto. Las *positividades* que son la fe y las instituciones políticas, la eticidad desgarrada en general, encuentran su correspondencia en el *dogmatismo* de la filosofía kantiana. Ésta absolutiza la autoconciencia del hombre de intelecto, que a la diversidad de un mundo en sí desmoronado «le presta cohesión y consistencia objetiva, sustancialidad, pluralidad e incluso realidad y posibilidad, es decir, le presta una determinidad *(Bestimmheit)* objetiva que el hombre mira e incluso proyecta fuera»[26]. Y lo dicho acerca de la unidad de lo subjetivo y objetivo, que se efectúa en el conocimiento, cabe afirmarlo también de la identidad de lo finito y lo infinito, de lo particular y lo universal, de la libertad y la necesidad en la religión, el Estado y la moralidad; todas éstas son falsas identidades —«la unión es violenta, lo uno queda *sometido* a lo otro... la identidad, que habría de ser una identidad absoluta, resulta ser sólo una identidad imperfecta e incompleta»[27].

[26] H., tomo 2, 309.
[27] H., tomo 2, 48.

La aspiración a una identidad no forzada, la necesidad de una unificación distinta de la meramente positiva, atenida a relaciones de fuerza, viene avalada para Hegel por vívidas experiencias de crisis. Pero si la verdadera identidad hay que desarrollarla a su vez a partir del enfoque de la filosofía de la reflexión, será menester, por supuesto, pensar la razón como relación del sujeto consigo mismo, pero, eso sí, como una reflexión, que no se limite por su parte a imponerse a lo otro como poder absoluto de la subjetividad, sino que al mismo tiempo no tenga su consistencia y movimiento en otra cosa que en impedir y contrarrestar todas las absolutizaciones, es decir, en acabar eliminando y absorbiendo todo lo positivo que ella misma genera. En lugar de la oposición abstracta de lo finito y lo infinito Hegel pone, por tanto, la autorrelación absoluta de un sujeto que a partir de su sustancia se eleva a autoconciencia, que lleva *en sí* tanto la unidad como la diferencia de lo finito y lo infinito. A diferencia de lo que acaece en Hölderlin y Schelling, este sujeto absoluto no puede *anteceder* como ser o intuición intelectual al proceso del mundo sino que sólo puede consistir en el proceso de relación de lo finito con lo infinito y por consiguiente en la autodevoradora actividad del advenir a sí. El Absoluto no es concebido ni como sustancia ni como sujeto, sino sólo como el proceso mediador de la autorrelación que se produce a sí misma exenta de toda condición[28].

Esta figura de pensamiento, peculiar a la filosofía de Hegel, utiliza los medios de la filosofía del sujeto con la finalidad de superar la razón centrada en el sujeto. Con esa figura de pensamiento puede el Hegel maduro dejar convicta a la modernidad de sus deficiencias, sin recurrir a *otra* cosa que al principio de subjetividad que le es inmanente. Su Estética constituye un buen ejemplo de ello.

Pero no sólo los tres amigos de Francfort habían puesto su esperanza en la fuerza reconciliadora del arte. Precisamente en la disputa en torno a la ejemplaridad del arte clásico, también en Alemania, lo mismo que antes en Francia, se había tomado conciencia del problema de la autofundamentación de la modernidad. H. R. Jauss[29] ha mostrado cómo Friedrich Schlegel y

---

[28] H. HENRICH, «Hegel und Hölderlin», en HENRICH (1971), 35 ss.
[29] H. R. JAUSS, «Schlegel und Schillers Replik», en JAUSS (1970), 67 ss.

Friedrich Schiller, en sus trabajos «Sobre la dedicación al estudio de la filosofía griega» (1797) y «Sobre la poesía ingenua y sentimental» (1796) respectivamente, habían actualizado el planteamiento de la «Querelle» francesa, habían definido conceptualmente la peculiaridad de la poesía y literatura modernas y habían tomado postura frente al dilema que se planteaba cuando se quería compaginar la ejemplaridad del arte antiguo, reconocida por los clasicistas, con la superioridad de la modernidad. Ambos autores describen en términos parecidos la diferencia de estilos como una oposición entre lo objetivo y lo interesante, entre la educación natural y la educación formal, entre lo ingenuo y lo sentimental. A la imitación de la naturaleza por los clásicos contraponen el arte moderno como acto de libertad y de reflexión. Schlegel amplía ya incluso los límites de lo bello aludiendo a una estética de lo deforme que deja sitio para lo mordaz y lo aventurero, para lo sorpresivo y lo nuevo, para lo chocante y lo repugnante. Pero mientras que Schlegel se muestra renuente a renunciar de forma inequívoca al ideal del arte clásico, Schiller establece en términos de filosofía de la historia una jerarquía entre la Antigüedad y la época moderna. La perfección de la poesía y la literatura ingenuas se ha tornado ciertamente inasequible para los autores de la modernidad, transidos típicamente por la reflexión; pero en lugar de eso el arte moderno *aspira* al ideal de una unidad mediada con la naturaleza, y esto es «infinitamente preferible» a la meta que *alcanzó* el arte antiguo mediante la belleza de la naturaleza imitada.

Schiller había logrado penetrar conceptualmente este arte reflexivo del romanticismo aun antes de que empezara a existir. Hegel lo tenía ya a la vista cuando hace suya en su concepto de espíritu absoluto la interpretación que en términos de filosofía de la historia había hecho Schiller del arte moderno[30]. En el arte en general el espíritu se divisa a sí mismo como simultáneo acontecer de autoextrañamiento y retorno a sí. El arte es la forma sensible en que lo Absoluto se aprehende *intuitivamente,* mientras que la religión y la filosofía representan formas superiores en que lo Absoluto, respectivamente, *se representa* a sí mismo o *se da cobro a sí mismo mediante el concepto.* El arte encuentra, pues, en el carácter sensible de su medio un límite

---

[30] H., tomo 13, 89.

interno y, a la postre, acaba apuntando por encima de su forma de representación de lo Absoluto. Existe un «tras el arte»[31]. Desde esta perspectiva Hegel puede transponer a una esfera *allende* el arte aquel ideal al que el arte moderno, según Schiller, tiene que limitarse a aspirar pero que no puede alcanzar, a una esfera en que ese ideal pueda realizarse como idea. Pero entonces el arte de la actualidad tiene que ser interpretado como una etapa en que junto con la forma romántica del arte queda disuelto el arte como tal.

De este modo la disputa estética entre *anciénnes* y *modernes* encuentra una elegante solución; el Romanticismo es la «consumación y remate» del arte, así en el sentido de un desleimiento subjetivista del arte en reflexión, como también en el sentido de un quebrantamiento reflexivo de una forma de exposición de lo Absoluto encadenada todavía a lo simbólico. Así, la pregunta que no sin cierta sorna vuelve a plantearse una y otra vez desde Hegel, de «si tales producciones merecen todavía el nombre de obras de arte»[32] puede responderse con una calculada ambivalencia. El arte moderno es efectivamente decadente, pero precisamente por ello más avanzado en la vía hacia el saber absoluto, mientras que el arte clásico mantiene su ejemplaridad y, sin embargo, con toda razón puede considerarse superado: «La forma clásica del arte alcanzó lo sumo que la sensibilización que es el arte, puede proporcionar»[33]; sin embargo, su ingenuidad estorba la reflexión sobre el carácter limitado de la esfera del arte en cuanto tal, que tan visible se hace en las tendencias disolutorias que presenta el romanticismo.

Conforme al mismo modelo, Hegel se despide también de la religión cristiana. Los paralelos entre las tendencias disolutorias en el arte y en la religión son claros. La religión alcanzó su interioridad absoluta en el protestantismo; y finalmente en la época de la Ilustración entró en discordia con la conciencia mundana: «A nuestra época ya no le preocupa no saber nada de Dios, antes se considera una alta adquisición intelectual el conocimiento de que ese saber es incluso imposible»[34]. Lo mismo que

[31] H., tomo 13, 141.
[32] H., tomo 14, 223.
[33] H., tomo 13, 111.
[34] H., tomo 16, 43.

ha acaecido en el arte, la reflexión ha irrumpido también en la religión; la fe sustancial se ha rendido, o bien a la indiferencia, o bien a una sensiblería beata. De este ateísmo la filosofía salva el *contenido* de la fe, pero destruyendo su *forma* religiosa. Pues la filosofía no tiene otro contenido que la religión, pero al transformar ese contenido en saber conceptual, «en la fe (ya) no hay nada justificado»[35].

Si nos detenemos un momento y reparamos en el curso del pensamiento, parece como si Hegel hubiera alcanzado su meta. Con el concepto de un Absoluto que vence y somete todas las absolutizaciones y que sólo deja como incondicionado el proceso infinito de la relación del sujeto consigo mismo, el proceso en que queda engullido todo lo finito, Hegel puede entender la modernidad a partir del propio principio de ésta. Y al hacerlo, acredita a la filosofía como el poder unificador que supera todas las positividades generadas por la reflexión misma, y que con ello pone remedio a los fenómenos modernos de desintegración. Sólo que una impresión tan simple engaña.

Pues si lo que Hegel tuvo antaño en mientes con la idea de una religión popular lo cotejamos con lo que queda tras la superación del arte en la religión y de la fe en la filosofía, se comprende la resignación que embarga a Hegel al final de su *Filosofía de la religión*. Lo que la razón filosófica puede obrar es, en el mejor de los casos, una reconciliación *parcial* —sin la universalidad externa de aquella religión pública cuyo cometido era transformar al pueblo en racional y a los filósofos en sensibles. Pues es precisamente ahora cuando el pueblo se siente abandonado de sus sacerdotes devenidos filósofos: «La filosofía es en este aspecto un santuario separado», se nos dice ahora, «y sus servidores forman un estamento sacerdotal aislado que ha de rehuir el trato con el mundo... La cuestión de cómo la actualidad temporal, empírica, puede lograr salir de sus desgarraduras es algo que hay que dejárselo a ella, no constituye asunto práctico inmediato ni negocio de la filosofía»[36].

La dialéctica de la ilustración, alcanzado su objetivo, ha consumido aquel impulso de crítica de la época, que fue el que empezó poniéndola en marcha. Este resultado negativo se mues-

---

35 H., tomo 17, 343.

36 H., tomo 17, 343 s.

tra de forma aún más clara en la construcción de la «superación» de la sociedad civil en el Estado.

IV

En la tradición aristotélica el concepto viejo-europeo de la política como una esfera que comprende Estado y sociedad se mantuvo en pie sin soluciones de continuidad hasta bien entrado el siglo XIX. La economía de «toda la casa», una economía de subsistencia basada en una producción de tipo agrario y artesano y completada por mercados locales, constituye, según ese concepto, el fundamento de un orden político global. La estratificación social y la participación diferencial en (o la exclusión de) el poder político van juntas —la estructura de la dominación política integra a la sociedad en su conjunto—. Manifiestamente esta conceptuación no se acomoda ya a las sociedades modernas en las que el tráfico de mercancías de la economía capitalista, organizado en forma de derecho privado, se desliga del régimen de dominación política. A través de los medios que son el valor de cambio y el poder, se diferencian dos sistemas de acción que se coplementan funcionalmente —lo social se separa de lo político y la sociedad económica despolitizada se separa del Estado burocratizado. Esta evolución no tenía más remedio que poner en cuestión el formato de la doctrina clásica de la política. De ahí que a fines del siglo XVIII ésta se descomponga en una teoría de la sociedad, fundada en términos de economía política, por un lado, y en una teoría del Estado inspirada por el derecho natural moderno, por otro.

Hegel se halla en el centro de esta evolución científica. Es el primero que incluso terminológicamente da expresión a una conceptuación adecuada a la sociedad moderna, estableciendo una separación entre la esfera política del Estado y la «sociedad civil». Da cobro, por así decirlo, en términos de teoría de la sociedad a la contraposición que en teoría del arte se había establecido entre modernidad y Antigüedad: «En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo, todo lo demás no significa nada para él. Pero sin relación con los otros no puede alcanzar sus fines. Estos otros se convierten, por tanto, en medio para el fin del individuo particular. Pero el fin particular se da a sí mismo, mediante su relación con los otros, la forma de univer-

salidad y se satisface satisfaciendo simultáneamente el bienestar del otro»[37]. Hegel describe el tráfico mercantil como un ámbito éticamente neutralizado para la persecución estratégica de intereses privados, «egoístas», persecución en la que éstos simultáneamente fundan un «sistema de dependencia multilateral». En la descripción de Hegel la sociedad civil aparece, por un lado, como una «eticidad perdida en sus extremos», como algo «entregado a la corrupción»[38]. Pero por otro lado, la sociedad civil, «como creación del mundo moderno»[39], encuentra también su justificación en la emancipación del individuo por la que éste se instala en la libertad formal: el desencadenamiento del capricho y arbitrariedad de las necesidades y del trabajo es un momento necesario en el camino por el que «la subjetividad *se educa y se forma* en su particularidad»[40].

Si bien la expresión «sociedad civil» aparece en su filosofía más tarde, en la *Filosofía del derecho,* Hegel había elaborado ya este nuevo concepto en su período de Jena. En su artículo «Sobre las formas de tratamiento científico del derecho natural» (1802) toma como punto de referencia la economía política para analizar «el sistema de universal dependencia recíproca en lo tocante a las necesidades físicas y al trabajo, y a la acumulación para ambos»[41] como «sistema de la propiedad y del derecho». Ya aquí se le plantea el problema de cómo entender la sociedad civil, no simplemente como una *esfera de destrucción* de la eticidad sustancial, sino simultáneamente, en y pese a su negatividad, como un *momento necesario de la eticidad.* Hegel parte de que el ideal de Estado de la Antigüedad no puede restablecerse bajo las condiciones de la sociedad moderna, de una sociedad despolitizada. Por otro lado, se atiene a la idea de aquella totalidad ética de la que al principio de su carrera se había ocupado bajo la rúbrica de religión popular. Tiene, por tanto, que tratar de establecer una mediación entre el ideal ético de los antiguos en el aspecto en que es superior al individualismo de la Edad Moderna y las realidades de la modernidad social. Con la diferenciación entre Estado y sociedad, que Hegel, en lo que se refiere

[37] H., tomo 7, 340.
[38] H., tomo 7, 340, 344.
[39] H., tomo 7, 340.
[40] H., tomo 7, 343.
[41] H., tomo 2, 482.

a contenido, establece ya en la época de Jena, se aleja por igual tanto de la filosofía del Estado de la Restauración como del derecho natural racional. Mientras que el derecho constitucional de la Restauración no logra superar la idea de eticidad sustancial y concibe todavía el Estado como relaciones de familia ampliadas, el derecho natural individualista ni siquiera logra elevarse a la idea de eticidad e identifica el «Estado de la necesidad» y el «Estado del entendimiento», que es a lo único a que consigue llegar, con las relaciones de derecho privado que configuran la sociedad civil. Pero la peculiaridad del Estado moderno sólo se nos torna visible si se logra entender el principio de la sociedad civil como un principio de «sociación» *(Vergesellschaftung)* operada por el mercado, es decir, como un principio de «sociación» *no estatal.* Pues «el principio de los Estados modernos posee la tremenda fuerza y profundidad de dejar desarrollarse en plenitud el principio de la subjetividad hasta formar el extremo autónomo que la particularidad personal constituye y al mismo tiempo de reducirlo a la unidad sustancial e incluso de mantener en ese principio esa unidad»[42].

Esta formulación caracteriza el problema de la mediación entre Estado y sociedad, pero también caracteriza ya la tendenciosa solución que Hegel propone. Pues no es evidente de suyo que la esfera de la eticidad, que comprende la familia, la sociedad, la formación de la voluntad política y el aparato estatal en conjunto, sólo pueda *resumirse,* es decir, sólo pueda retornar a sí misma *en el Estado,* o más exactamente, en el gobierno y en su remate monárquico. Pues de entrada, lo único que Hegel puede hacer plausible es que (y por qué) en el sistema de las necesidades y del trabajo hacen eclosión antagonismos que no pueden quedar absorbidos solamente por la capacidad de autorregulación de la sociedad civil; esto lo explica Hegel, perfectamente a tono con su tiempo, haciendo referencia a la «caída de una gran masa de la población por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia..., lo que a la vez trae consigo una gran facilidad para que se concentren desproporcionadas riquezas en manos de unos pocos»[43]. Es de ahí de donde se sigue la

---

[42] H., tomo 7, 407.

[43] En las lecciones de filosofía del derecho pronunciadas en el semestre de invierno 1819-1820 Hegel elabora de forma más enérgica aún que en el libro la crisis que la sociedad civil lleva estructuralmente inscrita en su seno. Cfr. La

necesidad funcional de inserción de la sociedad antagonista en una esfera de eticidad viviente. Pero este universal, que aquí es de entrada un universal *exigido,* tiene una doble forma: la forma de una eticidad absoluta que comprende la sociedad como uno de sus momentos, y la forma de un «universal positivo» que se distingue de la sociedad para absorber las tendencias a la autodestrucción y preservar a la vez los resultados de la emancipación. Hegel piensa este universal positivo como Estado y resuelve el problema de la mediación con la «superación» de la sociedad civil en la monarquía constitucional.

Pero esta solución sólo resulta concluyente bajo el presupuesto de un Absoluto entendido conforme al modelo de la relación que consigo mismo guarda el sujeto cognoscente[44]. La figura de la autoconciencia dio ya a Hegel en la «filosofía real» de Jena el impulso para pensar el todo ético como «unidad de la individualidad y lo universal»[45]. Pues un sujeto que en el acto de conocimiento se relaciona consigo mismo se sale a sí mismo al encuentro como un sujeto *universal* enfrentado al mundo como totalidad de los objetos del conocimiento posible, y al tiempo como un yo *individual* que dentro de este mundo se presenta como una entidad más entre otras muchas entidades. Ahora bien, si lo Absoluto se piensa como subjetividad infinita (que eternamente se da a luz en la objetividad, para desde sus cenizas elevarse a la gloria del saber absoluto[46]), los momentos de lo universal y lo particular sólo pueden pensarse como unificados en el marco de referencia del autoconocimiento monológico: de ahí que en el universal concreto el sujeto como universal prevalezca sobre el sujeto como individuo. Y de ahí que, para la esfera de la eticidad, se siga de esta lógica un predominio de esa *subjetividad de orden superior que es el Estado,* sobre la libertad subjetiva de los individuos. D. Henrich ha llamado a esto el «enérgico insti-

---

introducción de D. HENRICH a G. F. W. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung 1819/20 in einer Nachschrift,* Francfort 1983, 18 ss.

[44] R. P. HORSTMANN, «Probleme der Wandlungen in Hegels Jenaer Systemkonzeption», *Phil. Rundschau,* 9, 1972, 95 ss.; del mismo autor: «Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», *Hegel-Studien,* tomo 9, 1974, 209 ss.

[45] *Jenenser Realphilosphie,* ed. Hoffmeister, Leipzig 1931, 248.

[46] Con estas palabras caracteriza Hegel la tragedia que en el ámbito de lo ético pone en escena ese Absoluto que eternamente juega consigo mismo; H., tomo 2, 495.

tucionalismo» de la filosofía del derecho de Hegel: «La voluntad particular que Hegel llama voluntad subjetiva, queda integralmente vinculada al orden de las instituciones y sólo queda justificada en la medida en que esas instituciones lo están»[47].

Un modelo distinto para la mediación de lo universal y lo particular lo ofrece la *intersubjetividad de orden superior que es el desarrollo y formación no forzados de una voluntad colectiva* en el seno de una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar y a las coacciones anejas a la cooperación: en la universalidad de un consenso no forzado, alcanzado entre iguales y libres, queda abierta a los individuos una instancia de apelación a la que pueden recurrir incluso contra las formas particulares de concretización institucional de la voluntad común. En los escritos de juventud de Hegel se mantenía todavía abierta, como hemos visto, la opción de desarrollar la totalidad ética como una razón comunicativa encarnada en un plexo de vida intersubjetiva. Por esta línea, una autoorganización democrática de la sociedad hubiera podido ocupar el lugar del aparato estatal monárquico. En cambio, la lógica del sujeto que se penetra y da alcance a sí mismo impone el institucionalismo de un Estado fuerte.

Pero si el Estado de la *Filosofía del Derecho* queda elevado a «realidad de la voluntad sustancial, a lo racional en y para sí», se sigue la consecuencia, ya percibida por los contemporáneos como verdaderamente provocadora, de que, desde el punto de vista de Hegel, los movimientos políticos que transgredan los límites trazados por la filosofía contravienen a la propia razón. Lo mismo que la *Filosofía de la Religión* deja finalmente de lado las necesidades religiosas insatisfechas del pueblo[48], así también la filosofía del Estado acaba a la postre retrayéndose ante una realidad política no pacificada. La exigencia de autodeterminación democrática que se hace sentir enérgicamente en la revolución de junio de París y más cautelosamente en la propuesta de reforma electoral aprobada por el gabinete inglés provoca en los

---

[47] HENRICH, Introducción a HEGEL (1983), 31.

[48] «Cuando a los pobres ya no se les predica el evangelio, cuando la sal se vuelve insípida y todas las fiestas principales se suprimen de hecho, entonces el pueblo, para cuya razón, que siempre será escasa y sumaria, la verdad sólo puede tener asiento en las representaciones, ya no sabe cómo satisfacer el impulso de su interior» (H., tomo 17, 343).

oídos de Hegel una «disonancia» aún más estridente. Esta vez Hegel se siente tan inquieto ante la discrepancia entre razón y actualidad histórica que con su escrito «Sobre el proyecto de reforma electoral inglesa» se pone sin rebozo alguno del lado de la Restauración.

V

Apenas había traído Hegel a concepto la íntima discordia de la modernidad, cuando el desasosiego y movimiento de la modernidad se dispuso a hacer astillas ese concepto. Esto se explica por la circunstancia de que Hegel sólo pudo desarrollar la crítica de la subjetividad dentro del marco de la filosofía del sujeto. Y donde el poder de la discordia o desgarramiento sólo puede actuar con la finalidad de que lo Absoluto se acredite como poder unificante, no puede haber ya «falsas» positividades sino solamente desgarramientos que *también* pueden pretender estar en posesión de un derecho relativo. Fue su «enérgico» institucionalismo lo que guió la pluma de Hegel cuando en el prefacio a la *Filosofía del Derecho* declaró lo real racional. Ciertamente que en sus lecciones anteriores del semestre de invierno de 1819/20 encontramos una formulación más débil: «Lo que es racional *se torna* real y lo real *se torna* racional»[49]. Pero tampoco esta formulación deja espacio sino para una actualidad *predecidida,* para una actualidad *prejuzgada.*

Recordemos el problema de partida. Una modernidad que se ha desprendido de todo modelo, abierta al futuro, deseosa de innovaciones, sólo puede extraer sus criterios de sí misma. Como única fuente de lo normativo se ofrece el principio de la subjetividad, que brota de la propia conciencia histórica de la modernidad. La filosofía de la reflexión, que parte del hecho básico de la autoconciencia, trae ese principio a concepto. Pero a la facultad de la reflexión, cuando se vuelve sobre sí misma, se le revela también lo negativo de una subjetividad autonomizada, puesta como absoluto. De ahí que la racionalidad del intelecto *(Verstand)*, que la modernidad sabe que es propiedad y posesión suya y que es el único vínculo que la modernidad reconoce, haya de

---

[49] HEGEL (1983), 51.

ampliarse a sí misma a razón *(Vernunft)*, siguiendo las huellas de la dialéctica de la ilustración. Pero al elevarse a saber absoluto la razón acaba adoptando una forma tan avasalladora, que no solamente resuelve el problema inicial de un autocercioramiento de la modernidad sino que lo resuelve *demasiado bien:* la pregunta por la genuina autocomprensión de la modernidad se desvanece en una irónica carcajada de la razón. Pues la razón ocupa ahora el lugar de un destino y sabe que todo acontecer que pueda tener algún significado esencial está ya decidido. De esta forma, la filosofía de Hegel sólo logra satisfacer la necesidad de autofundamentación que aqueja a la modernidad al precio de una devaluación de la actualidad y de una neutralización de la crítica. Al cabo, la filosofía priva a la actualidad de su peso, destruye el interés por ella y le deniega su vocación de innovación autocrítica. Los problemas de la época pierden el rango de provocaciones, pues la filosofía que está a la altura de la época, los ha privado de su significado.

Hegel había introducido en 1802 el *Kritisches Journal der Philosophie* con un artículo «Sobre la esencia de la crítica filosófica». Distingue allí dos tipos de crítica. La *primera* se dirige contra las falsas positividades de la época; se entiende como una mayéutica de la vida reprimida, de la vida que trata de romper las formas anquilosadas: «Aunque la crítica no puede reconocer a la actuación y a la acción el carácter de figura de la idea, no por ello tiene que desconocer el impulso que lleva a ellas. El interés propiamente científico (!) estriba aquí en horadar la cáscara que impide a ese íntimo impulso salir a la luz»[50]. No es difícil reconocer aquí la crítica que el joven Hegel ejerce contra los poderes positivos que son la religión y el Estado. El *otro tipo de crítica* lo dirige Hegel contra el idealismo subjetivo de Kant y Fichte. De éste afirma «que la idea de la filosofía ha sido vista en él con mayor claridad, pero que la subjetividad, puesta en la necesidad de salvarse a sí misma, ha tratado de defenderse contra la filosofía y oponer resistencia a ella»[51]. Se trata aquí, pues, de desenmascarar los manejos de una subjetividad limitada que se cierra contra una mejor intelección de las cosas, intelección que hace ya tiempo que resulta posible. El Hegel de la *Filosofía del*

[50] H., tomo 2, 175.
[51] *Ibid.*

Derecho sólo considera ya justificada la crítica en esta segunda versión.

En efecto, la filosofía no puede instruir al mundo acerca de cómo debe ser; en sus conceptos sólo se refleja la realidad como es. La crítica no se dirige ya contra la realidad sino contra las opacas abstracciones que se interponen entre la conciencia subjetiva y las configuraciones objetivas de la razón. Luego que el espíritu ha «dado su golpe» en la modernidad, luego que incluso ha logrado encontrar una salida de las aporías de la modernidad y no sólo ha entrado en la realidad sino que se ha tornado objetivo en ella, Hegel ve a la filosofía descargada de su tarea de confrontar la existencia mala de la vida política y social con su concepto. A esta *neutralización de la crítica* responde la *devaluación de la actualidad* a la que el servidor de la filosofía vuelve la espalda. La modernidad, una vez traída a concepto, permite una retirada o repliegue estoicos ante ella.

Hegel no es el primer filósofo que pertenece a la época moderna, pero es el primero para el que la modernidad se torna problema. En su teoría se hace por primera vez visible la constelación conceptual entre modernidad, conciencia del tiempo y racionalidad. Hegel acaba rompiendo al cabo esa constelación porque la racionalidad levantada a espíritu absoluto neutraliza las condiciones bajo las que la modernidad tomó conciencia de sí misma. Pero con ello Hegel no solventó el problema del autocercioramiento de la modernidad. Para la época que sigue a Hegel la moraleja de todo ello es que para poder en general tener la posibilidad de seguir elaborando este tema es menester articular el concepto de razón en términos *mucho más modestos*.

Los jóvenes hegelianos, con un concepto mucho más atemperado de razón, se atienen al proyecto de Hegel y pretenden, por la vía de una *distinta* dialéctica de la ilustración, entender y criticar esa modernidad en discordia consigo misma. Pero los jóvenes hegelianos sólo constituyen uno entre varios partidos. Los otros dos partidos que discuten acerca de la correcta comprensión de la modernidad, tratan de disolver la interna trabazón que existe entre modernidad, conciencia del tiempo y racionalidad; sin embargo, no logran sustraerse a la coacción conceptual que esta constelación ejerce. El partido de los neoconservadores, que conecta con el hegelianismo de derechas, se abandona acríticamente a la avasalladora dinámica de la modernidad social, trivializando la conciencia moderna del tiempo y reduciendo de

nuevo la razón a entendimiento, la racionalidad a racionalidad con arreglo a fines. Para ese partido la cultura moderna pierde todo carácter vinculante cuando se la confronta con una ciencia autonomizada en términos cientificistas. El partido de los jóvenes conservadores, que conecta con Nietzsche, sobrepasa por arriba la crítica dialéctica de la actualidad, radicalizando la conciencia moderna del tiempo y desenmascarando a la razón como «racionalidad con arreglo a fines» absolutizada, como una forma de ejercicio despersonalizado del poder. Para ello toma de un arte de vanguardia autonomizado en términos esteticistas esos criterios o normas no confesados, de la confrontación con los cuales ni la modernidad cultural ni la social pueden salir airosas.

Excurso sobre las cartas de Schiller acerca de la educación estética del hombre

Las «cartas» publicadas en 1795 en las «Horen», en que Schiller venía trabajando desde 1793, constituyen el primer escrito programático para una crítica estética de la modernidad. Anticipa la visión a que llegaron en Francfort los tres amigos de Tubinga, por cuanto Schiller desarrolla el análisis de esa modernidad en discordia consigo misma valiéndose de conceptos de la filosofía kantiana y proyecta una utopía estética que atribuye al arte un papel revolucionario en lo que atañe a las relaciones sociales. No es a la religión sino al arte a la que compete operar como poder unificante, pues Schiller la entiende como una «forma de comunicación» que interviene en las relaciones intersubjetivas de los hombres. Schiller entiende el arte como razón comunicativa que habrá de realizarse en el «Estado estético» del futuro.

En la segunda carta Schiller se hace a sí mismo la pregunta de si no es intempestivo hacer preceder la belleza a la libertad, «porque los asuntos del mundo moral ofrecen un interés mucho más inmediato y el espíritu de investigación filosófica se ha visto enérgicamente desafiado por las circunstancias de la época a ocuparse de la más perfecta de todas las obras de arte, de la construcción de la verdadera libertad política»[52].

La formulación de la pregunta sugiere ya la respuesta: el arte mismo es el medio en el que el género humano puede formarse para la verdadera libertad política. Este proceso de formación

---

[52] F. SCHILLER, *Sämtliche Werke,* tomo 5, 571 s.

no se refiere al individuo sino a la vida colectiva del pueblo: «Totalidad del carácter habrá de ser la nota del pueblo que sea capaz y digno de mudar el Estado de la necesidad por el Estado de la libertad» (tomo 5, p. 579). Para que el arte pueda ser capaz de cumplir la tarea histórica de reconciliar a una modernidad en discordia consigo misma no solamente ha de transir a los individuos sino que más bien ha de transformar la forma de vida que esos individuos comparten. De ahí que Schiller se apoye en la fuerza fundadora de comunidad, creadora de solidaridad, en el *carácter público* del arte. Su análisis de la actualidad viene a resumirse en que la vida moderna sólo ha podido diferenciar y desplegar las fuerzas particulares al precio de una fragmentación de la totalidad.

De nuevo, la competencia entre lo nuevo y lo antiguo ofrece el punto de arranque para un autocercioramiento crítico de la modernidad. Ciertamente que también la poesía y el arte griego «descomponían la naturaleza humana y la proyectaban dispersa y aumentada en el glorioso círculo de sus dioses, pero no dividiéndola en fragmentos sino efectuando mezclas varias, pues en ninguno de sus dioses faltaba la totalidad de lo humano. ¡Qué distintas son las cosas entre nosotros los modernos! También entre nosotros la imagen de la especie queda dispersa y aumentada en los individuos, pero en fragmentos y no en mezclas varias, de suerte que sería menester recorrer individuo por individuo para reunir la totalidad de la especie» (tomo 5, p. 582). Schiller critica a la sociedad civil como «sistema de egoísmos». Los términos que utilizan recuerdan al joven Marx. La mecánica de una complicada obra de relojería sirve de modelo, así para el proceso reificado de la economía, que establece una separación entre goce y trabajo, entre medio y fin, entre esfuerzo y recompensa (tomo 5, p. 584), como para el aparato estatal autonomizado que se extraña de los individuos, los «clasifica» como objetos de la administración y los «subsume bajo frías leyes» (tomo 5, p. 585). Y con el mismo aliento con que critica el trabajo alienado y la burocracia, Schiller se vuelve, considerándola parte de lo mismo, contra una ciencia intelectualizada y superespecializada que se aleja de los problemas de la vida cotidiana: «El espíritu especulativo, al afanarse por encontrar en el reino de las ideas posesiones duraderas, hubo de convertirse en un forastero en el mundo de lo sensible y, sobre la forma, perder la materia. El espíritu de negocios, encerrado en un círculo uniforme de

objetos y estrechado aún más en éste por medio de fórmulas, tuvo que ver cómo la libre totalidad se le iba de ante los ojos y cómo quedaba empobrecido al tiempo que su esfera... El pensador abstracto tiene, pues, muy a menudo un corazón frío porque descompone las impresiones que sólo como un todo pueden conmover el alma; el hombre de negocios tiene muy a menudo un corazón ruin porque su imaginación, encerrada en el círculo uniforme de su profesión, no puede explayarse en formas de representación que le resultan extrañas» (tomo 5, p. 585 s.).

Ciertamente que Schiller entiende estos fenómenos de alienación sólo como consecuencias racionales de progresos que la especie no hubiera podido alcanzar de otra manera. Schiller comparte la confianza de la filosofía crítica de la historia, se sirve de figuras teleológicas de pensamiento incluso sin las reservas de la filosofía transcendental: «Sólo cuando en el hombre se aíslan algunas fuerzas y éstas se arrogan una legislación excluyente, entran en contradicción con la verdad de las cosas y obligan al sentido de comunidad, que de otro modo con perezosa satisfacción permanecería apegado a los fenómenos superficiales, a adentrarse en las profundidades de los objetos» (tomo 5, p. 587). Lo mismo que el espíritu de negocios se autonomiza en la esfera de la sociedad, también en el reino del espíritu se autonomiza el espíritu especulativo. En la sociedad y en la filosofía se desarrollan dos legislaciones contrarias. Y esta oposición abstracta de sensibilidad y entendimiento, de impulso a la materia e impulso a la forma, somete a los sujetos ilustrados a una doble coerción: tanto a la coerción física de la naturaleza como a la coerción moral de la libertad, las cuales se hacen sentir tanto más cuanto menos son los estorbos con que los sujetos tratan de dominar la naturaleza, tanto la naturaleza externa como la propia naturaleza interna. Así, el Estado natural dinámico y el Estado racional ético se enfrentan al cabo forasteros el uno al otro; ambos convergen sólo en el efecto de la represión del espíritu comunitario —pues, «el Estado dinámico sólo puede hacer posible la sociedad poniendo freno a la naturaleza por medio de la naturaleza. El Estado ético sólo puede hacerla (moralmente) necesaria sometiendo la voluntad particular a la voluntad general» (tomo 5, p. 667).

De ahí que la realización de la razón se le plantee a Schiller como una *resurrección del destruido sentido comunitario.* No puede surgir ni de la naturaleza sola ni de la libertad sola, sino

únicamente de un proceso de formación que para poner fin a la disputa de esas dos legislaciones tiene que borrar del carácter físico de la primera la contingencia de la naturaleza externa, y del carácter moral de la segunda la libertad de la voluntad (tomo 5, p. 576). El medio de este proceso de formación es el arte; pues es ella la que suscita ese «sentimiento medio en que el ánimo no se ve forzado ni física ni moralmente, actuando empero de ambas formas» (tomo 5, p. 633). Mientras que la modernidad, a causa de los progresos de la razón misma, se ha visto cada vez más atrapada en una pugna entre el desencadenado sistema de las necesidades y los principios abstractos de la moral, a esta totalidad escindida el arte puede proporcionarle un «carácter social y amigable» pues participa de ambas legislaciones: «En medio del feraz reino de las fuerzas y en medio del reino santo de la libertad, el impulso estético que nos empuja a la formación trabaja calladamente en un tercer reino, en el jocundo reino del juego y la apariencia, en que libera al hombre de las cadenas de toda esa clase de relaciones y lo emancipa de todo lo que pueda llamarse coerción, así en lo físico como en lo moral» (tomo 5, p. 667).

Con esta utopía estética que constituyó siempre un punto de referencia tanto para Hegel y Marx como para la tradición hegeliano-marxista en general hasta Lukács y Marcuse[53], Schiller entiende el arte como encarnación genuina de una razón comunicativa. Verdad es que la *Crítica del juicio* de Kant posibilitó también el acceso a un idealismo especulativo que no podía darse por satisfecho con las distinciones kantianas entre entendimiento y sensibilidad, libertad y necesidad, espíritu y naturaleza, porque en tales distinciones no veía sino la expresión de los desgarramientos de la vida moderna. Ahora bien, la facultad mediadora que representa el juicio reflexivo sirvió a Schelling y a Hegel como puente para una intuición intelectual que pretendía asegurarse de la identidad absoluta. Schiller fue mucho más modesto. Se atuvo a la limitada significación del juicio estético, si bien con la intención de hacer de esta facultad un uso en términos de filosofía de la historia. Para ello mezcla, sin declararlo abiertamente, el concepto kantiano de juicio con el concepto tradicional de juicio que en la tradición aristotélica (hasta la propia Hannah

[53] H. MARCUSE, «Fortschrift im Lichte der Psychoanalyse», en *Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge für Soziologie*, tomo 6, Francfort 1957, 438.

Arendt[54]) nunca había perdido su conexión con el concepto político de sentimiento comunitario. Así pudo entender primariamente el arte como una forma de *comunicación* o participación y asignarle la tarea de poner «armonía en la sociedad»: «Todas las demás formas de representación dividen la sociedad porque se refieren de forma excluyente, o bien a la receptividad privada, o bien a la habilidad privada de los distintos miembros, es decir, a aquello que distingue entre hombre y hombre; sólo la bella comunicación unifica la sociedad porque se refiere a lo común a todos» (tomo 5, p. 667).

La forma ideal de la intersubjetividad la define Schiller a continuación sobre el trasfondo del aislamiento y la masificación, esas dos deformaciones opuestas de la intersubjetividad. A los hombres que como trogloditas se esconden en cavernas, su forma privatista de vida les priva de las relaciones con la sociedad como algo objetivo fuera de ellos; mientras que a los hombres que como nómadas vagan en el seno de las grandes masas su alienada existencia les priva de la posibilidad de encontrarse a sí mismos. El correcto balance entre estos dos extremos, igualmente amenazadores para la propia identidad, que son el extrañamiento y la fusión, Schiller lo expresa atinadamente con una imagen romántica: la sociedad reconciliada estéticamente tendría que desarrollar una estructura comunicativa, «en que cada uno esté en sosiego consigo mismo en su propia cabaña, y en cuanto salga de ella pueda hablar con toda la especie» (tomo 5, p. 655).

La utopía estética de Schiller no se propone como meta el estetizar la existencia sino el revolucionar las relaciones de entendimiento entre los sujetos. Frente a la disolución del arte en la vida, que los surrealistas exigirían programáticamente más tarde y que los dadaístas y sus sucesores tratarían de poner en práctica valiéndose de la provocación, Schiller se atiene a la autonomía de la apariencia pura.

Ciertamente que del gozo de la apariencia estética se promete la «total revolución» de «toda la forma de sentir». Pero la apariencia sólo puede permanecer apariencia puramente estética si queda privada de todo apoyo en la realidad. Herbert Marcuse definiría más tarde la relación entre arte y revolución en términos similares a los de Schiller. Como la sociedad no solamente se

---

[54] H. ARENDT, *Lectures on Kant,* Chicago 1972.

reproduce en la conciencia de los hombres, sino también en sus sentidos, la emancipación de la conciencia tiene que arraigar en la emancipación de los sentidos, es menester «se disuelva la familiaridad represiva con el mundo de objetos dados». Sin embargo, el arte no debe cumplir el imperativo surrealista, no debe desembocar, desublimada, en la vida: «Un "final del arte" sólo cabría concebirlo en una situación en que los hombres ya no fueran capaces de distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo. Se trataría de un estado de completa barbarie en el cenit mismo de la civilización»[55]. El último Marcuse repite la advertencia de Schiller contra toda estetización —sin más mediaciones— de la vida; la apariencia estética sólo puede desarrollar fuerza reconciliadora en tanto que apariencia, es decir, «mientras el hombre se abstenga concienzudamente en lo teórico de predicar de ella la existencia, y mientras en lo práctico renuncie a comunicarle existencia por ese medio» (tomo 5, p. 658).

Tras esta advertencia se oculta ya en Schiller aquella idea de una distinta legalidad interna de las esferas culturales de valor que son la ciencia, la moral y el arte, idea que Emil Lask y Max Weber subrayarían enérgicamente más tarde. Estas esferas están, por así decirlo, «absueltas», «gozan de una absoluta inmunidad frente al arbitrio del hombre. Así, el legislador político puede cerrar e interceptar el paso al ámbito de ellas pero no puede dominar en ellas» (tomo 5, p. 593). Si, sin tener en cuenta la lógica específica de cada una de las esferas de la cultura, se intentara romper los vasos de la apariencia estética, sus contenidos se desvanecerían —del sentido desublimado y de la forma desestructurada no podría irradiar ya ningún efecto liberador. Una estetización del mundo de la vida sólo es legítima para Schiller en el sentido de que el arte opere como un catalizador, como una forma de comunicación, como un medio en que los momentos escindidos tornen a unirse en una totalidad no forzada. El carácter social y amigable de lo bello y del gusto sólo puede acreditarse en que el arte se muestre capaz de «sacar al cielo abierto del sentido de solidaridad» todo lo que en la modernidad quedó separado —el sistema de las necesidades desatadas, el Estado burocrático, las abstracciones que son la moral racional y la ciencia de los expertos.

---

[55] H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, Francfort 1973, 140 ss.

3

TRES PERSPECTIVAS: HEGELIANOS DE IZQUIERDA, HEGELIANOS DE DERECHA Y NIETZSCHE

I

Hegel abrió el discurso de la modernidad. Introdujo el tema —el cercioramiento autocrítico de la modernidad—, y dio las reglas conforme a las que hacer variaciones sobre ese tema —la dialéctica de la ilustración. Al dar rango filosófico al momento histórico, puso a la vez en contacto lo eterno con lo transitorio, lo intemporal con lo actual y con ello introdujo una inaudita mudanza en el carácter de la filosofía. Ciertamente que Hegel *quiso* todo menos romper con la tradición filosófica; de esa ruptura sólo se tomaría conciencia en la generación siguiente.

Arnold Ruge escribe en 1841 en los *Deutsche Jahrbücher* (p. 594) «La filosofía de Hegel demuestra, incluso ya en el primer estudio de su evolución histórica, un carácter esencialmente diverso del curso seguido por *todos* los sistemas filosóficos que se habían conocido hasta ahora. La filosofía de Hegel es la primera en declarar que toda filosofía no es otra cosa que pensamiento de su tiempo, y también es la primera que se ha reconocido a sí misma como tal pensamiento de su tiempo. Lo que la filosofía anterior sólo era de forma inconsciente y en abstracto, ella lo es de forma consciente y concreta. De ahí que de las primeras pueda muy bien decirse que sólo eran pensamientos y se quedaron en pensamientos; pero ésta, la hegeliana, se presenta como pensamiento que no puede quedarse en pensamiento sino... que tiene que tornarse acción... En este sentido la filosofía de Hegel es la filosofía de la revolución y la última de todas las

filosofías en general». Al discurso filosófico de la modernidad que sin interrupción se ha venido desarrollando hasta nuestros días, pertenece también la conciencia de que la filosofía ha llegado a su final, bien se entienda esto como un desafío productivo, o sólo como una provocación. Marx pretende suprimir la filosofía para realizarla. Moses Hess publica casi al mismo tiempo un libro con el título de «los últimos filósofos». Bruno Bauer habla de la «catástrofe de la metafísica» y está convencido, «de que la literatura filosófica puede considerarse conclusa y acabada para siempre». Ciertamente que la superación de la metafísica que pretenden Nietzsche y Heidegger significa algo muy distinto que supresión y realización de la metafísica; la despedida de Wittgenstein y Adorno a la filosofía algo distinto que realización de la filosofía. Y sin embargo, todas estas actitudes remiten a aquella «ruptura revolucionaria» con la tradición (Löwith), que se produjo cuando el espíritu de la época cobró poder sobre la filosofía, cuando la conciencia moderna del tiempo hizo saltar *la forma* del pensamiento filosófico.

Kant había distinguido en una ocasión entre un «concepto académico» de filosofía como sistema de los conocimientos de la razón, y un «concepto mundano» de filosofía; el concepto mundano, lo había puesto en relación con aquello que «necesariamente interesa» a todo el mundo. Fue Hegel el primero en fundir un concepto mundano de filosofía, cargado en términos de diagnóstico de la época, con el concepto académico. El distinto estado de agregación que en Hegel adquiere la filosofía queda también patente si se considera cómo tras la muerte de Hegel vuelven a separarse filosofía académica y filosofía mundana. La filosofía académica establecida como especialidad se desarrolla al lado de una literatura filosófica atenta al curso del mundo, cuyo lugar ya no queda definido institucionalmente con claridad. La filosofía académica tiene en adelante que competir con docentes privados despedidos de sus puestos, con literatos y rentistas como Feuerbach, Ruge, Marx, Bauer y Kierkegaard, y también con un Nietzsche que había renunciado a su cátedra de Basilea. Dentro de la universidad delega las funciones de autocomprensión teorética de la modernidad en las ciencias del Estado y en las ciencias sociales, y también en la etnología. Además, nombres como el de Darwin y Freud, corrientes filosóficas como el positivismo, el historicismo y el pragmatismo son prueba de que en el siglo XIX la física, la biología, la psicología y las

ciencias del espíritu liberan motivos que cambian la manera de ver el mundo y que por primera vez actúan sobre la conciencia histórica sin mediación de la filosofía[1].

Esta situación sólo cambia en los años veinte de nuestro siglo. Heidegger vuelve a introducir el discurso de la modernidad en un movimiento de pensamiento genuinamente filosófico —también *esto* queda señalizado en el título «Ser y Tiempo». Y lo mismo cabe afirmar de los hegeliano-marxistas, de Luckács, Horkheimer y Adorno, que con ayuda de Max Weber retraducen *El Capital* a una teoría de la cosificación, restableciendo la interrumpida conexión entre economía y filosofía. Competencias para el diagnóstico de la época las recupera también la filosofía por la vía de una crítica de la ciencia, vía que conduce del último Husserl a Foucault, pasando por Bachelard. Sólo que, ¿es *esto* todavía la misma filosofía, que aquí, como en el caso de Hegel, supera la distinción entre un concepto académico y un concepto mundano de filosofía? Cualesquiera sean los nombres bajo los que se presenta: como ontología fundamental, como crítica, como dialéctica negativa, como deconstrucción, o como genealogía, estos pseudónimos no son en modo alguno disfraces bajo los que quepa reconocer la forma que la filosofía tuvo en la tradición; el ropaje de conceptos filosóficos no hace más que tapar un final de la filosofía apenas disimulado.

Seguimos en el mismo estado de conciencia que introdujeron los jóvenes hegelianos al distanciarse de Hegel y de la filosofía en general. También desde entonces se pone en marcha esa serie de triunfantes gestos de haber sobrepujado al oponente con los que propendemos a engañarnos sobre el hecho de que *seguimos siendo* contemporáneos de los jóvenes hegelianos. Hegel abrió el discurso de la modernidad; pero fueron los jóvenes hegelianos los que lo asentaron de forma duradera. Pues fueron ellos los que liberaron del lastre del concepto hegeliano de razón la idea de una crítica de la modernidad capaz de nutrirse del propio espíritu de la modernidad.

Hemos visto cómo Hegel, con su concepto enfático de realidad como unidad de la esencia y la existencia, había marginado precisamente aquello que más tenía que importar a la moderni-

[1] Cfr. la brillante exposición que de la tradición de filosofía académica en buena parte olvidada hace H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1833,* Francfort 1983.

dad: lo transitorio del instante preñado de significado, en que los problemas del futuro que en cada caso nos apremian se traban en un nudo. Precisamente la actualidad histórica de la que se supone brota la necesidad de filosofía, el viejo Hegel la había apartado de la construcción del acontecer esencial o racional como lo meramente empírico, como la existencia contingente, «fugaz», «insignificante», «pasajera», y «marchita» de una «infinitud mala». Contra este concepto de una realidad racional que se eleva por encima de la facticidad, contingencia y actualidad de los fenómenos que hacen eclosión y de las evoluciones que se ponen en marcha, los jóvenes hegelianos reclaman (siguiendo los pasos de la filosofía última de Schelling y del idealismo tardío en un Immanuel Hermann Fichte) el *peso de la existencia.* Feuerbach insiste en la *existencia sensible* de la naturaleza interna y externa: la sensación y la pasión testifican la presencia del propio cuerpo y la resistencia del mundo material. Kierkegaard se atiene a la *existencia histórica* del individuo: la autenticidad de una existencia se acredita en la concreción e indelegabilidad de una decisión absolutamente interior, irrevocable, de interés infinito. Marx, en fin, insiste en el *ser material* de las bases económicas de la vida en común: la actividad productiva y la cooperación de los individuos socializados constituyen el medio del proceso de autogeneración histórica de la especie. Feuerbach, Kierkegaard y Marx protestan, pues, contra las falsas mediaciones, sólo efectuadas en la cabeza del filósofo, entre la naturaleza subjetiva y la objetiva, entre el espíritu subjetivo y el objetivo, entre el espíritu objetivo y el saber absoluto. Insisten en la necesidad de *desublimar* un espíritu que no hace más que arrastrar al remolino de la relación absoluta consigo mismo todas las contradicciones que rompen en la actualidad para quitarles realidad, para transportarlas al modo de transparencia fantasmal de un pasado rememorado y despojarlas de toda su gravedad.

Pero simultáneamente los jóvenes hegelianos se atienen a la conceptuación básica del pensamiento de Hegel. Sacan de la Enciclopedia de Hegel toda la riqueza de estructuras disponibles, con el fin de hacer uso de las adquisiciones conceptuales de Hegel para un pensamiento histórico radical. Este pensamiento presta a lo relativo, esto es, al instante histórico, una relevancia absoluta sin por ello entregarse al relativismo de esa visión escéptica del mundo que el historicismo pondría en circulación muy pron-

to. Karl Löwith, que ha descrito[2] con una mezcla de amor y odio la formación del nuevo discurso, piensa que los jóvenes hegelianos se ponen *afilosóficamente* en manos del pensamiento histórico: «Querer orientarse por la historia en medio de la historia sería como querer agarrarse a las olas cuando se hunde el barco»[3]. Es menester leer esta caracterización correctamente. Ciertamente que los jóvenes hegelianos querían sustraer su actualidad abierta al futuro a los dictados de aquella razón sabelotodo, querían recobrar la historia como una dimensión que abre un espacio donde puede moverse la crítica para responder a la crisis. Pero de todo ello los jóvenes hegelianos sólo podían prometerse una orientación en la acción, si la historia del momento no quedaba entregada al historicismo, antes lograba establecerse una señalada relación entre modernidad y racionalidad[4].

---

[2] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche,* Stuttgart 1941.

[3] K. Löwith, Introducción a Löwith (ed.), *Die Hegelsche Linke,* Stuttgart 1962, 38.

[4] Para el discurso filosófico de la modernidad sigue siendo determinante la *referencia de la historia a la razón* —lo mismo para bien que para mal. Quien participa en este discurso —y en esto no ha cambiado nada hasta la fecha— hace un determinado uso de las expresiones «razón» o «racionalidad». No las utiliza ni conforme a reglas de juego ontológicas para caracterizar a Dios o al ente en su conjunto, ni conforme a reglas de juego empiristas para caracterizar disposiciones de los sujetos capaces de conocimiento y lenguaje. La razón no se considera ni como algo acabado, como una teleología objetiva que se manifestase en la naturaleza o en la historia, ni como una simple capacidad subjetiva. Sino que, más bien, los patrones estructurales inferidos de las evoluciones históricas proporcionan referencias cifradas a las sendas seguidas por procesos de formación inconclusos, interrumpidos, dirigidos en falso, que van más allá de la conciencia subjetiva del individuo particular. Al haberse los sujetos acerca de su naturaleza interna y externa, se reproduce a través de ellos el plexo de la vida social y cultural en que se encuentran. La reproducción de las formas de vida y las biografías individuales dejan en el medio blando de la historia impresiones, que bajo la esforzada mirada del buscador de huellas, se condensan en signos o estructuras. Esta mirada específicamente moderna viene dirigida por el interés que la modernidad tiene en cerciorarse de sí: de las configuraciones y estructuras que, aunque continuamente soliviantada por el peligro de engaños y autoengaños, esa mirada, pese a todo, atrapa, infiere procesos subjetivos de formación en los que los procesos de aprendizaje se entrecruzan con los de desaprendizaje. Y así, el discurso de la modernidad pone bajo las determinaciones de verdad y error la esfera del no ser y de lo mudable: introduce la razón en un ámbito que tanto la ontología griega como la moderna filosofía del sujeto consideraron absolutamente carente de sentido y no susceptible de teoría. Esta arriesgada empresa, al dejarse guiar inicialmente por modelos teoréticos inadecuados se vio atrapada en el dogmatismo de la filosofía de la historia, lo cual provocó la

A partir de la premisa de que las evoluciones históricas llevan entretejidos procesos transubjetivos de aprendizaje y desaprendizaje que se engranan entre sí, se explican también *otras características* del discurso: junto al pensamiento histórico radical, la crítica a la razón centrada en el sujeto, la expuesta y arriesgada posición de los intelectuales, y la responsabilidad por la continuidad o discontinuidad históricas.

II

Los partidos que desde los días de los jóvenes hegelianos continúan la competición en torno a la correcta autocomprensión de la modernidad, convienen en un punto: los procesos de aprendizaje a los que el siglo XVIII dio el nombre de Ilustración llevan aneja una importante dimensión ilusiva. Convienen también en que los rasgos autoritarios de una Ilustración caracterizada por unas miras un tanto estrechas tienen su origen en el principio de autoconciencia o de subjetividad. Pues el sujeto que se relaciona consigo mismo sólo cobra autoconciencia al precio de la objetivación, así de la naturaleza externa como de la propia naturaleza interna. Como en el conocimiento y en la acción, el sujeto, lo mismo hacia dentro que hacia fuera, siempre tiene que referirse a objetos, incluso en los actos cuya finalidad sería asegurar el autoconocimiento y la autonomía el sujeto se vuelve opaco a la vez que dependiente. Este límite inscrito en la propia estructura de la relación consigo mismo permanece inconsciente en el proceso por el que el sujeto se torna consciente de sí. Y de ahí la tendencia a la autoglorificación y a la ilusoriedad, es decir, a la absolutización de la etapa de reflexión y emancipación que se alcanza en cada caso.

En el discurso de la modernidad los acusadores hacen una objeción que en sustancia no ha cambiado desde Hegel y Marx hasta Nietzsche y Heidegger, desde Bataille y Lacan hasta Foucault y Derrida. La acusación es contra una razón que se funda en el principio de la subjetividad; y dice que esta razón sólo denuncia y socava todas las formas abiertas de represión y ex-

reacción que fue el historicismo. Mas quien tome *en serio* el discurso filosófico de la modernidad sabe muy bien que ha de maniobrar este escilas y caribdis.

plotación, de humillación y extrañamiento, para implantar en su lugar la dominación inatacable de la racionalidad misma. Y como este régimen de una subjetividad que se levanta a sí misma a falso absoluto trueca los medios de conscienciación y emancipación en otros tantos instrumentos de objetualización y control, se crea a sí mismo, en forma de una dominación bien solapada, una siniestra inmunidad. Lo opaco del «férreo estuche» de una razón convertida en positiva desaparece, por así decirlo, en la brillante apariencia de un palacio de cristal perfectamente transparente. Todos los partidos están de acuerdo en una cosa: hay que hacer añicos *esa* fachada de vidrio. Sin embargo, se distinguen en las estrategias que escogen para superar el positivismo de la razón.

En este sentido la crítica de los *hegelianos de izquierdas,* vuelta a lo práctico, excitada hasta la revolución, trata de movilizar el potencial históricamente acumulado de la razón, potencial que aún aguarda ser liberado, contra las mutilaciones de la razón, contra la racionalización unilateral del mundo burgués. Los *hegelianos de derechas* siguen a Hegel en la convicción de que la sustancia del Estado y de la religión bastaría a compensar el desasosiego del mundo burgués con tal que la subjetividad de la conciencia revolucionaria que crea ese desasosiego cediera ante una cabal comprensión objetiva de la racionalidad de lo existente. La racionalidad del entendimiento elevada a Absoluto se expresa en el romanticismo y sentimentalismo de las ideas socialistas; contra estos falsos críticos lo que es menester quede implantado es la visión metacrítica de los verdaderos filósofos. *Nietzsche,* en fin, trata de desenmascarar toda la dramaturgia de la pieza en que actúan tanto la esperanza revolucionaria como la reacción. Priva de su aguijón dialéctico a la crítica de esa razón contraída a racionalidad con arreglo a fines, a la crítica de la razón centrada en el sujeto, y se comporta respecto a la razón en conjunto como los jóvenes hegelianos respecto a sus sublimaciones: la razón *no es otra cosa* que poder, que la pervertida voluntad del poder a la que tan brillantemente, empero, logra tapar.

Estos mismos frentes se forman también en relación con el papel de los intelectuales, que deben lo arriesgado y expuesto de su posición a la relación de la modernidad con la razón. Como detectives a la búsqueda de las huellas de la razón en la historia, los filósofos de la modernidad buscan la mancha ciega en que lo inconsciente hace su nido en la conciencia, el olvido se introduce furtivamente en el recuerdo, donde la recidiva se disfraza de

progreso y el desaprendizaje de proceso de aprendizaje. Otra vez de acuerdo en ilustrar a la Ilustración sobre sus propias torpezas, los tres partidos se diferencian a la hora de valorar lo que los intelectuales en efecto hacen. Los *críticos críticos,* para utilizar la expresión de Marx, se ven a sí mismos en el papel de una vanguardia que penetra audaz en el terreno desconocido del futuro llevando así adelante el proceso de ilustración. Esa vanguardia se presenta unas veces como batidor del modernismo estético, otras como guía política que obra sobre la conciencia de las masas, o en forma de individuos aislados que dejan tras sí su mensaje como el náufrago que lanza su botella al mar (con esta conciencia, por ejemplo, confiaron Horkheimer y Adorno su *Dialéctica de la Ilustración* al acabar la guerra a una pequeña editorial de emigrantes). Los *metacríticos,* en cambio, ven en cada caso en los otros a los intelectuales de los que parte el peligro de formación de una nueva casta sacerdotal dominadora. Los intelectuales entierran la autoridad de las instituciones fuertes y de las tradiciones sencillas; con ello perturban el negocio de compensación que consigo misma ha de concluir esta modernidad desasosegada, que la sociedad racionalizada ha de concluir con los poderes sustentadores que son la religión y el Estado. La teoría de la nueva clase que hoy los neoconservadores movilizan contra los subversivos abogados de una cultura supuestamente hostil, debe mucho más a la lógica de nuestro discurso que a los hechos de reestratificación en el sistema postindustrial de ocupaciones, que se alegan como prueba. Finalmente, con no menos vehemencia critican aquellos que se sitúan en la *tradición* de crítica a la razón, ejercida por Nietzsche, la deslealtad y traición de los intelectuales; también ellos denuncian los crímenes que las vanguardias, con una buena conciencia nutrida por la filosofía de la historia, habrían cometido en nombre de la razón universal del hombre. Ciertamente que en este caso se echa en falta ese elemento proyectivo de autoodio de los intelectuales. (Así, por ejemplo, las correspondientes observaciones de Foucault las entiendo no como denuncia de los adversarios, sino como una desautorización autocrítica de lo que eran pretensiones excesivas.)[5]

---

[5] M. FOUCAULT, *Von der Subversion des Wissens,* Munich 1974, 128 ss. (Este título responde a la versión alemana de una serie de entrevistas, conferencias, lecciones y trabajos dispersos de Foucault. La referencia en este caso es a

El discurso filosófico de la modernidad se caracteriza aún por un tercer elemento. Como la historia es vivida como un proceso marcado por las crisis, la actualidad como relámpago que alumbra encrucijadas críticas, y el futuro como el apremio que ejercen los problemas no resueltos, se agudiza en términos existenciales la conciencia del peligro de llegar tarde en la toma de decisiones y de que no se produzcan las intervenciones debidas. Surge una perspectiva desde la que los contemporáneos se sienten llamados a dar cuenta del estado actual como pasado ~~de una actualidad~~ futura. Surge la sugestión de ser responsables de la conexión de cada situación con la siguiente, de la prosecución de un proceso que se ha despojado de su carácter natural y que por tanto se niega a prometer generar por sí mismo su propia continuidad. Y esta tensión nerviosa en modo alguno aqueja solamente a aquellos *filósofos de la acción directa* para los que ya Moses Hess había acuñado la expresión de «partido del movimiento». La misma fiebre se apodera también del «partido del reposo», que exige abstinencia y moderación, es decir, el partido de aquellos que en vista de una modernización que, desprendida de sus orígenes, discurre, por así decirlo, de forma automática, exigen de los revolucionarios y «movimentistas», de los reformadores y transformadores, la justificación de toda intervención planificada[6]. Las actitudes en lo tocante a la continuidad histórica varían sobre un ancho espectro. Ese espectro abarca desde Kautsky y los protagonistas de la Segunda Internacional, que ven en el despliegue de las fuerzas productivas un garante del tránsito evolutivo de la sociedad burguesa al socialismo, hasta Karl Korsch, Walter Benjamin y los ultraizquierdistas, que sólo pueden representarse la evolución como un salto con que quede roto el eterno retorno de la barbarie de la prehistoria, como un hacer añicos el continuo de toda historia. Esta actitud está a su vez inspirada por una conciencia surrealista del tiempo y viene a darse la mano con el *anarquismo* de aquellos que siguiendo a Nietzsche, contra el plexo de poder y hechizamiento que parece haberse tornado universal, invocan la soberanía extática o al

M. FOUCAULT, «Les intellectuels et le pouvoir», *L'Arc,* nr. 49, Aix-en-Provence 1972, *N. del T.).*

[6] Para la defensa de la distribución de cargas de la prueba que hacen los conservadores, cfr. H. LÜBBE, *Fortschritt als Orientierungsproblem,* Friburgo 1975.

olvidado Ser, los reflejos del cuerpo, o las resistencias locales y las revueltas involuntarias con que reacciona una naturaleza subjetiva vejada y maltratada.

En resumen, los jóvenes hegelianos tomaron de Hegel el problema del autocercioramiento histórico de la modernidad; con la crítica al desarraigo de esa razón centrada en el sujeto, con la disputa en torno a la expuesta y arriesgada posición de los intelectuales y con la responsabilidad relativa a la correcta proporción entre revolución y continuidad histórica fijaron el orden del día. Y con su toma de partido por la conversión de la filosofía en práctica suscitaron dos oponentes que se atienen a los temas y a las reglas del juego. Estos oponentes no huyen el cuerpo al discurso, buscando arrimo en la autoridad y ejemplaridades del pasado. El recurso viejo-conservador a verdades religiosas o metafísicas ya no cuenta en el discurso filosófico de la modernidad —lo viejo-europeo está devaluado—. Al *partido del movimiento* responde un *partido del reposo* que no quiere mantener otra cosa que la dinámica de la sociedad burguesa. Ese partido transforma la tendencia a la conservación en asentimiento neoconservador a una movilización que de todas formas tiene lugar. Con *Nietzsche y el neorromanticismo,* entre esos dos adversarios surge un tercer participante en el discurso. Pretende minar el suelo tanto a los radicales como a los neoconservadores; borra de la crítica de la razón el genitivo subjetivo, quitando de las manos de la razón, a la que los dos primeros todavía se atenían, el negocio de la crítica. He aquí, pues, el juego en que cada uno quiere reenvidar, sobrepujar al otro.

Y en verdad resulta tentador proseguir este juego, distanciarse de este discurso en su conjunto, declarar obsoleto la escenificación que el siglo XIX nos legó. En nuestros días no faltan tentativas de soprepujar *por nuestra parte* este juego de recíprocos reenvites. Son fáciles de reconocer en un prefijo, en los neologismos formados con «post». Aunque sólo sea por razones metodológicas, no creo que podamos extrañarnos del racionalismo occidental convirtiéndolo en objeto de una consideración neutral bajo la mirada rígida de una ficticia etnología de la actualidad ni que podamos apearnos, tan sencillamente como aquí se supone, del discurso filosófico de la modernidad. Por ello voy a seguir un camino mucho más trivial y adoptar la perspectiva habitual del participante que hace memoria de las líneas principales del curso de la argumentación para averiguar qué proble-

mas llevan en su seno cada una de esas tres posiciones. Por supuesto que esto no nos va a transportar fuera del discurso de la modernidad, pero acaso nos ayude a entender algo mejor su tema. A tal fin no tendré más remedio que hacer enérgicas simplificaciones. Partiendo de la crítica de Marx a Hegel voy a examinar cómo la transformación del concepto de reflexión en el de producción, cómo la sustitución de la «autoconciencia» por el «trabajo» en la línea del marxismo occidental, acaba en una aporía. La metacrítica de los hegelianos de derechas insiste con buenas razones en que el grado de diferenciación sistémica alcanzado en las sociedades modernas no es algo que pueda anularse de forma tan simple. De esta tradición surge un neoconservadurismo que por su parte se ve atrapado en problemas de fundamentación cuando trata de explicar cómo pueden equilibrarse y compensarse los costes e inestabilidades de ese proceso de modernización que discurre abandonado a su propia lógica.

III

La prosecución del proyecto de Hegel en términos de filosofía de la praxis

Por muchos testimonios literarios sabemos que los primeros tranvías revolucionaron la experiencia del tiempo y del espacio de los contemporáneos. El tranvía no creó la conciencia moderna del tiempo; pero en el curso del siglo XIX se convierte literalmente en el vehículo mediante el que la conciencia moderna del tiempo se apodera de las masas —la locomotora se convierte en símbolo popular de una vertiginosa movilización de todos los aspectos de la vida, que es interpretada como progreso. Ya no son sólo las élites intelectuales las que perciben cómo los mundos de la vida fijados por la tradición se ven desprovistos de sus barreras temporales; ya Marx había apelado en el Manifiesto Comunista a una experiencia cotidiana cuando hace derivar «esta constante socavación de todas las relaciones sociales, esta eterna inseguridad y movimiento», de la «revolución de la forma de producción y de tráfico social»: «Todas las relaciones añejas y sólidamente establecidas, con su cohorte de representaciones y visiones venerables, quedan disueltas, todas las recién formadas envejecen antes de llegar a cuajar. Todo lo estamental y estable

se desvanece, todo lo santo se desacraliza, y los hombres se ven al fin obligados a mirar sin ninguna clase de tapujos su posición en la vida y sus relaciones recíprocas»[7]. Esta formulación contiene tres importantes implicaciones:

a) La dirección en que marcha la historia puede colegirse con anterioridad a toda discusión filosófica, por así decirlo, empíricamente, de la forma en que se mueven los decursos históricos: allí donde la *movilización* y *revolución* de las *formas de vida* han experimentado su mayor aceleración es donde más avanzada está la modernización. El que el mundo moderno tenga su centro de gravitación en Occidente, en Francia y sobre todo en Inglaterra, es, por tanto, para Marx, que se atiene a este criterio de aceleración, un hecho histórico. Tiene una clara idea de la simultaneidad de lo asimultáneo. Entiende que la situación alemana en 1843, según el cómputo francés del tiempo, ni siquiera ha alcanzado el año 1789. La situación alemana se encuentra «por debajo del nivel de la historia», la actualidad política alemana se encuentra ya «como un objeto polvoriento en el trastero histórico de los pueblos modernos»[8].

b) Pero si la sociedad moderna desarrolla una dinámica en que todo lo estamental y estable acaba evaporándose en todo caso, es decir, incluso sin la intervención consciente de los sujetos agentes, se muda también el carácter de lo natural o de lo «positivo». Ciertamente que la perspectiva del joven Hegel no se ha transformado en absoluto para el joven Marx: es menester romper el hechizo que el pasado ejerce sobre el presente —sólo en un futuro comunista podrá regir el presente sobre el pasado[9]. Pero lo positivo ya no aparece ahora en forma de algo solidificado y persistente; antes bien es menester un esfuerzo teórico para descubrir en la persistencia de las mutaciones la positividad de una compulsión repetitiva. Una revolución de las formas de vida ejecutada de forma ajena a *toda conciencia,* es la apariencia que encubre las tendencias a un verdadero movimiento revolucionario. Sólo aquello que desde principios del siglo XIX se viene

---

[7] K. MARX, F. ENGELS, *Werke,* tomo 4, Berlín 1945, 465, citada en lo que sigue como M/E.

[8] M/E, tomo 1, 379.

[9] M/E, tomo 4, 476.

llamando *movimiento social,* puede liberar a los hombres de la maldición de una *movilidad impuesta desde fuera.* Marx quiere, por tanto, «perseguir la guerra civil más o menos oculta que se está desarrollando dentro de la sociedad existente, hasta un punto en que rompa en revolución abierta»[10]. Postula un movimiento social mucho antes de que éste llegara a adoptar en el movimiento obrero europeo una forma históricamente aprehensible.

c) Ahora bien, lo que se oculta tanto tras la impuesta movilidad de las circunstancias externas de la vida como tras el empuje emancipador de los movimientos sociales, es el patente desencadenamiento de las fuerzas productivas —«la veloz mejora de los instrumentos de producción, las infinitas facilidades en la comunicación». Esto explica el carácter de *desengaño y desencanto* que la aceleración del proceso histórico reviste —la *desacralización de lo santo.* Y como esta aceleración de la historia, que se presta a más de una interpretación, se hace provenir en última instancia del «progreso de la industria» —que en términos tan encendidos se celebra en el *Manifiesto Comunista*—, la esfera de la sociedad civil pasa a ocupar el lugar que el Hegel de los escritos teológicos y políticos de juventud había reservado a la «vida del pueblo». Pues a los ojos del joven Hegel la ortodoxia religiosa y la Ilustración, así como las instituciones políticas del Reich alemán, a la sazón en estado de decadencia, se habían autonomizado frente a la vida del pueblo; para Marx constituye ahora la sociedad, «la moderna realidad político-social», el suelo del que se han desprendido y separado como abstracciones la vida religiosa, la filosofía y el Estado burgués. La crítica de la religión que Feuerbach, D. F. Strauss y B. Bauer habían practicado mientras tanto, sirve ahora de modelo para la crítica del Estado burgués.

Ciertamente que el positivismo de la vida extrañada de sí misma había quedado reforzado y sellado mientras tanto por una filosofía de la unificación que operando con la idea de una supresión y superación de la sociedad burguesa en el Estado, supresión y superación construida solamente en la cabeza del filósofo, podía sugerir que la reconciliación se había consumado

[10] M/E, tomo 4, 473.

ya. Por eso Marx se enfrenta a la *Filosofía del Derecho* de Hegel para mostrar qué aspecto tendría que tener una supresión y superación de la sociedad burguesa para poder estar a la altura de la propia idea hegeliana de totalidad ética[11]. Lo esencial de la crítica de Marx, una crítica que hoy para nadie tiene ya nada de extraño, consiste, como es sabido, en que el Estado (que alcanza su verdadera madurez en los estados parlamentarios de Occidente y no en la monarquía prusiana) en modo alguno transporta la sociedad antagonista a una esfera de eticidad viviente; el Estado se limita a cumplir los imperativos funcionales de esta sociedad y es él mismo expresión de la ruptura del mundo ético, que esa sociedad representa[12].

De esta crítica se sigue la perspectiva de una especie de autoorganización de la sociedad que supere la escisión entre el hombre público y el hombre privado y que destruya, tanto la ficción de la soberanía del ciudadano, como la alienada existencia del hombre subsumido «bajo el dominio de relaciones inhumanas»: «Sólo cuando el hombre real individual absorba en sí al ciudadano abstracto..., cuando reconozca y organice sus *forces*

[11] Esta vía la justifica por lo demás con el teorema de la asimultaneidad de lo simultáneo: «La filosofía alemana del derecho y del Estado es la única historia alemana que está a la par de la actualidad oficial moderna... somos contemporáneos filosóficos de la actualidad sin ser sus contemporáneos históricos» (M/E, tomo 1, 383).

[12] El joven Marx interpreta aún la relación entre Estado y sociedad en términos de teoría de la acción desde el punto de vista de los roles complementarios de «citoyen» y «bourgeois», de ciudadano y persona jurídica privada. El burgués, aparentemente soberano, lleva una doble vida: «una vida celestial y una vida terrena, la vida en la comunidad política en la que se considera a sí mismo como ser comunitario y una vida en la sociedad civil en la que actúa como persona privada, que considera a los demás hombres como medios, que se rebaja a sí mismo a medio, y que se convierte en muñeco de fuerzas extrañas» (M/E, tomo 1, 355). El idealismo del Estado burgués no hace más que ocultar el materialismo de la sociedad burguesa, es decir, la realización de su contenido egoísta. El sentido de la revolución burguesa es doble: emancipa a la sociedad civil respecto de la Política e incluso de la apariencia de un contenido universal; al propio tiempo, instrumentaliza la comunidad constituida en ideal autonomía, poniéndola al servicio de «el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado» en que el Estado encuentra su base natural. Del contenido social de los derechos del hombre infiere Marx que «la esfera en que el hombre se comporta como ser comunitario, queda degradada bajo la esfera en que el hombre se comporta como ser parcial; que no es el hombre como «citoyen» sino el hombre como «bourgeois» el que es considerado propia y verdaderamente hombre» (M/E tomo 1, 366).

propes como fuerzas sociales y, en consecuencia, ya no tenga que separar de sí la fuerza social como fuerza política, sólo entonces se habrá consumado la emancipación humana»[13]. Esta perspectiva determina en adelante la interpretación que la filosofía de la praxis hace de la modernidad[14]. La filosofía de la praxis se deja guiar por la intuición de que *incluso* bajo las limitaciones funcionales de los sistemas sociales altamente complejos cabe seguir pensando en una realización de la idea de totalidad ética.

De ahí que Marx se enfrente con especial tenacidad al parágrafo 308 de la *Filosofía del Derecho* en que Hegel polemiza contra la idea «de que todos deberían participar en la deliberación y en la toma de decisiones sobre asuntos generales». Empero Marx fracasa en la tarea que él mismo se propone, de explicitar la estructura de una formación de la voluntad colectiva que haga justicia a la «aspiración de la sociedad civil a transformarse en sociedad política o a convertir la sociedad política en sociedad real»[15]. Los paralelos entre Marx y Hegel resultan realmente sorprendentes. Ambos dejan abierta en su juventud la opción de servirse de la formación no forzada de una voluntad colectiva en una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar y a las coacciones anejas a la cooperación como modelo para la reconciliación de esa sociedad civil en discordia consigo misma; pero ambos renuncian más tarde, y por razones muy similares, a hacer uso de esa opción. Pues Marx sucumbe, al igual que Hegel, a las coacciones que en punto a categorías ejerce la filosofía del sujeto. En primer lugar se distancia, a la manera de Hegel, de la impotencia del «debes» a que se limita a recurrir el socialismo utópico. Y al igual que Hegel se apoya para ello en la fuerza de empuje de una dialéctica de la ilustración; a partir del mismo principio del que han surgido las adquisiciones y las contradicciones de la sociedad moderna, ha de explicarse también el movimiento transformador, la liberación

---

13 M/E, tomo 1, 370.

14 Por «filosofía de la praxis» entiendo no sólo las distintas versiones del marxismo occidental, provenientes de Gramsci y Lukács (como son la Teoría Crítica y la escuela de Budapest; el existencialismo de Sartre, Merleau-Ponty y Castoriadis; la fenomenología de E. Paci y de los filósofos yugoeslavos de la praxis), sino también las formas radicaldemocráticas del pragmatismo americano (G. H. Mead y Dewey) y de la filosofía analítica (Ch. Taylor). Cfr. la instructiva comparación de R. J. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, Philadelphia 1971.

15 M/E, tomo 1, 324.

de los potenciales racionales de esta sociedad. Pero a diferencia de Hegel, Marx pone en conexión la modernización de la sociedad con una utilización cada vez más efectiva de los recursos naturales y con un despliegue cada vez más intensivo de una red global de tráfico y comunicación sociales. Este desencadenamiento de las fuerzas productivas ha de hacerse derivar también de un principio de la modernidad, que para Marx se funda más bien en la praxis del sujeto productor que en la reflexión del sujeto cognoscente.

A tal fin sólo ha menester desplazar los acentos dentro del modelo de la filosofía moderna. Pues ésta destaca dos relaciones sujeto-objeto igualmente originarias; así como el sujeto cognoscente se forma opiniones susceptibles de verdad acerca de algo en el mundo objetivo, de igual modo el sujeto agente ejecuta actividades enderezadas a la consecución de un fin que tienen su control en el propio éxito de la acción, para producir algo en el mundo objetivo. Entre el conocimiento y la acción actúa como mediador el concepto de proceso de formación; a través del medio que el conocimiento y la acción representan, sujeto y objeto forman constelaciones siempre nuevas, por las que ambos se ven afectados y cambiados en su forma. La filosofía de la reflexión, que privilegia al conocimiento, entiende el proceso de formación del espíritu (conforme al modelo de la relación del sujeto consigo mismo) como un proceso por el que el espíritu deviene consciente de sí; la filosofía de la praxis, que privilegia la relación entre el sujeto agente y el mundo de objetos manipulables, entiende el proceso de formación de la especie (conforme al modelo de la autoexteriorización) como un proceso de autogeneración de la especie. Para la filosofía de la praxis el principio de la modernidad no es la *autoconciencia* sino el *trabajo*.

Y siendo ello así, de este principio pueden ahora deducirse sin más las fuerzas productivas técnico-científicas. Pero Marx no puede dar al principio del trabajo una versión demasiado angosta si es que en el concepto de praxis quiere alojar también el contenido racional de la cultura burguesa y con ello los criterios, en fuerza de los cuales puedan identificarse los retrocesos en el seno del progreso. El joven Marx asimila, por tanto, el trabajo a la producción creadora del artista, que en sus obras pone fuera de sí sus fuerzas esenciales para volver a apropiarse después el producto en absorta actitud contemplativa. Herder y Humboldt

habían proyectado el ideal de un individuo capaz de realizarse integralmente a sí mismo; Schiller y los románticos, Schelling y Hegel fundaron después en una estética de la producción esta idea de formación, basada en la capacidad de autoexpresión[16]. Marx, al transferir esta productividad estética a «la vida laboral del hombre como especie», puede entender el trabajo social como autorreflexión colectiva de los productores[17]. Sólo la asimilación del trabajo industrial a un modelo cargado de contenido normativo le permite establecer una diferencia entre la *objetivación* de las fuerzas esenciales del hombre y su *extrañamiento,* entre una praxis que puede satisfacerse retornando a sí misma y una praxis cuyo automovimiento queda interrumpido y fragmentado.

En el trabajo alienado queda interrumpido el ciclo de exteriorización y reapropiación de las fuerzas esenciales objetivadas. El productor ve cortado el acceso al goce de unos productos en los que tendría que reencontrarse a sí mismo, y con ello queda también alienado de sí mismo.

En el caso ejemplar que representa el trabajo asalariado la apropiación privada de la riqueza socialmente producida interrumpe el ciclo normal de la praxis. La relación de trabajo asalariado trueca el acto concreto de trabajo en un rendimiento abstracto, esto es, en una aportación funcional al proceso de autorrealización del capital que, por así decirlo, se incauta del trabajo muerto, del trabajo sustraído a los productores. El trueque asimétrico de fuerza de trabajo por salario es el mecanismo que ha de explicar por qué la esfera de las fuerzas esenciales alienadas y extrañadas de los trabajadores asalariados se autonomiza sistémicamente. Con este supuesto de teoría del valor el contenido estético-expresivo del concepto de praxis queda ampliado con un elemento moral. Pues ahora el trabajo alienado no solamente se desvía del modelo, articulado en términos de estética de la producción, de una praxis que queda conclusa y satisfecha al retornar sobre sí misma, sino también del modelo iusnaturalista del trueque de equivalentes.

Finalmente, el concepto de praxis ha de abarcar también la

---

[16] Cfr. Ch. TAYLOR, *Hegel,* Cambridge 1975, cap. I, 3 ss.

[17] Cfr. mi crítica a los fundamentos de la filosofía de la praxis en J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Francfort 1984, 482 ss.

actividad «crítico-revolucionaria», es decir, la acción política autoconsciente con que los trabajadores asociados rompen el hechizo a que el trabajo muerto tiene sometido al vivo y se reapropian esas fuerzas esenciales que habían sido objeto de una alienación fetichista. Pues si la ruptura de la totalidad ética ha de pensarse como trabajo alienado y si tal escisión tiene que poder quedar superada *a partir de sí misma,* entonces es menester que la praxis emancipatoria pueda brotar también del trabajo mismo. Y en este punto Marx se ve enredado en dificultades categoriales similares a las de Hegel. Pues la filosofía de la praxis no ofrece medios con que pensar el trabajo muerto como intersubjetividad mediatizada, como intersubjetividad *entumecida y paralizada.* Se queda en una variante de la filosofía del sujeto, bien que ahora no se ponga a la razón en la reflexión del sujeto cognoscente, sino en la racionalidad con respecto a fines del sujeto productor. En las relaciones entre un actor y un mundo de objetos perceptibles y manipulables sólo se puede hacer valer una racionalidad cognitivo-instrumental; pero lo que no puede caber en tal «racionalidad con arreglo a fines» es el poder unificador de la razón, poder que aquí se concibe como praxis emancipatoria.

La historia del marxismo occidental ha sacado a luz las dificultades categoriales de la filosofía de la praxis y de su concepto de razón. Éstas resultan, se miren por donde se miren, de la falta de claridad acerca de los fundamentos normativos de la crítica. Voy a detenerme al menos en tres de estas dificultades:

a) La asimilación del trabajo social al modelo de la «actividad autónoma» en el sentido de autorrealización creadora pudo en todo caso obtener una cierta plausibilidad de la transfiguración que los románticos habían llevado a cabo del modelo de la actividad artesanal. Ese modelo sirvió, por ejemplo, de orientación al movimiento de reforma contemporáneo impulsado por John Ruskin y William Morris, quienes propagaron las artes útiles. Pero la revolución del trabajo industrial se alejaba cada vez más del modelo de un proceso de producción en que el productor pudiese guardar una relación con la totalidad del objeto producido. Y también Marx acabó al fin abandonando cualquier orientación conforme al pasado de una práctica artesanal elevada a modelo. No embargante lo cual, introduce de contrabando los cuestionables contenidos normativos de ese concepto

de praxis en las premisas de la teoría del valor-trabajo haciéndolos así a la vez irreconocibles. Esto explica la ambigüedad que en la tradición marxista ha aquejado siempre, así al concepto de trabajo, como al concepto de racionalidad con arreglo a fines que le es inherente.

Correspondientemente, la *valoración de las fuerzas productivas* oscila de un extremo a otro. Los unos saludan el desarrollo de las fuerzas productivas, sobre todo el progreso científico-técnico, como fuerza impulsora de la racionalización social. Esperan que las instituciones que regulan la distribución del poder social y el acceso diferencial a los medios de producción sean, por su parte, revolucionadas por la presión racionalizadora que ejercen las fuerzas productivas. Los otros desconfían de una racionalidad de la dominación de la naturaleza, que acaba fundiéndose con la irracionalidad de la dominación de clases. Ciencia y técnica, que para Marx constituyen aún un potencial decidida e inequívocamente emancipatorio, se truecan para Lukács, Bloch o Marcuse en un medio en que tanto más eficazmente se reproduce y refuerza la represión social. Tales interpretaciones contrapuestas son posibles porque Marx no explica en ningún momento cómo se relaciona la evidente racionalidad de la actividad orientada a la consecución de fines con aquella otra racionalidad de la actividad autónoma, de la que se limita a hacer uso en términos intuitivos —con la racionalidad de esa praxis social que se vislumbra en la imagen de una asociación de productores libres.

b) Otra dificultad es la que resulta de la abstracta oposición entre trabajo muerto y trabajo vivo. Si se parte del concepto de trabajo alienado, el proceso de producción violentamente desgajado de toda orientación conforme a valores de uso aparece como la forma fantasmal de las fuerzas esenciales expropiadas a los productores y devenidas anónimas. El enfoque de la filosofía de la praxis sugiere que el plexo sistémico de la economía organizada en términos capitalistas y de su complemento estatal es una pura apariencia que se disolverá en nada al abolirse las relaciones de producción. Desde este punto de vista todas las diferenciaciones estructurales que no pueden reducirse al horizonte de orientación de los sujetos agentes, pierden de un golpe toda justificación. Ni siquiera se plantea la cuestión de si los subsistemas regidos por medios no poseen propiedades que tienen un valor funcional específico, independiente de la estructura

de clases. Antes bien, la teoría de la revolución despierta la expectativa de que en principio todas las relaciones sociales autonomizadas, todas las relaciones autonomizadas en términos sistémicos, podrán restituirse al horizonte del mundo de la vida: una vez deshecha la apariencia del capital, podrá devolverse su espontaneidad a un mundo congelado ahora bajo el dictado de la ley del valor. Pero si la emancipación y la reconciliación sólo pueden concebirse en el modo de una *desdiferenciación* de relaciones sociales supercomplejas, la teoría de sistemas lo tiene muy fácil a la hora de desacreditar, por su parte, ante la tozuda complejidad de nuestro mundo, el supuesto poder unificante de la razón como una pura ilusión.

c) Ambas dificultades provienen de que nunca quedaron satisfactoriamente explicados los fundamentos normativos de la filosofía de la praxis y sobre todo el alcance que el concepto de praxis pueda tener para las tareas de una teoría crítica de la sociedad. La reinterpretación del concepto de trabajo social en términos de una estética de la producción y su extensión práctico-moral exigen una fundamentación a la que poco pueden aportar investigaciones metodológicamente cuestionables como son las desarrolladas en términos antropológicos o en términos de una fenomenología existencial. Más consecuentemente proceden aquellos que en el concepto de praxis ya no ponen otra razón que la que puede extraerse de la «racionalidad con arreglo a fines» de la acción orientada a la realización de un propósito, o de la «racionalidad con arreglo a fines» que caracteriza a la afirmación de uno mismo[18].

Ciertamente que el principio del trabajo asegura a la modernidad una señalada relación con la racionalidad. Pero la filosofía de la praxis se ve ante una tarea parecida a aquella en que se vio en su tiempo la filosofía de la reflexión. También la estructura de la exteriorización de sí mismo en el trabajo —al igual que la estructura de la relación cognitiva consigo mismo— lleva implícita la necesidad de autoobjetivación; de ahí que el proceso de formación de la especie venga determinado por la tendencia consistente en que los individuos productores, a medida que se

[18] Sobre el envejecimiento del paradigma de la producción cfr., más abajo, excurso, págs. 99 ss.

enseñorean de la naturaleza externa, sólo pueden adquirir su identidad al precio de la represión de su propia naturaleza interna. Para deshacer esta trampa en que se atrapa a sí misma la razón centrada en el sujeto, Hegel había opuesto antaño a la absolutización de la autoconciencia la automediación absoluta del espíritu. La filosofía de la praxis, que por buenas razones abandonó esta vía idealista, no puede desembarazarse, empero, del correspondiente problema; ese problema incluso se le agudiza. Pues, ¿qué puede oponer a la razón instrumental de una racionalidad con respecto a fines elevada a totalidad social si, dado su enfoque materialista, no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada —si la coacción que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la razón misma que ejerce la crítica?

En su *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno sólo pretendieron ya desarrollar esta aporía, pero no intentaron buscar un camino que los sacara de ella. Ciertamente que hacen frente a la razón instrumental con una «anámnesis» o memoria que sigue el rastro a los movimientos de una naturaleza que se revuelve, que se irrita y protesta contra su instrumentalización. Tienen también para esta resistencia un nombre: mímesis. Este nombre provoca asociaciones que son intencionadas: introyección afectiva e imitación. Y esto nos trae a la memoria una relación entre personas en la que el autoextrañamiento por el que uno se identifica con el modelo del otro, acomodándose suavemente a él, no exige el abandono de la propia identidad, sino que permite que coexistan la dependencia y la autonomía: «El estado reconciliado no se anexionaría lo extraño con imperialismo filosófico, sino que pondría su alegría en que, dentro de la proximidad que le otorga, siguiera siendo lejano y diverso, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio»[19]. Pero esta facultad mimética escapa a una conceptuación cortada únicamente al talle de las relaciones sujeto-objeto; y así, la mímesis aparece como mero impulso, como lo simplemente opuesto a la razón. La crítica de la razón instrumental tiene que limitarse a denunciar como tacha aquello que, sin embargo, no puede explicar en su carácter de tal. Pues se ve atrapada en conceptos

[19] T. W. ADORNO, *Negative Dialektik, Werke,* tomo 6, Francfort 1973, 192.

que permiten a un sujeto disponer sobre la naturaleza externa e interna, pero que no valen para ceder la palabra a la naturaleza objetivada a fin de que ésta pueda decir qué es lo que los sujetos le están infligiendo[20]. Adorno busca por la vía de su *Dialéctica Negativa* circunscribir aquello que discursivamente no puede exponerse; y con su *Teoría estética* sella la cesión de competencias en materia de conocimiento al arte. La experiencia estética proveniente del arte romántico, que el joven Marx había introducido de contrabando en su concepto de praxis, ha sido radicalizada en el arte de vanguardia; y a ésta apela Adorno como único testigo *contra* una praxis que mientras tanto ha enterrado bajo sus ruinas todo aquello que alguna vez la razón pretendió. Lo único que la crítica puede hacer ya, es señalar en una especie de perseverante ejercicio de sí misma por qué esa facultad mimética escapa a la teoría y encuentra mientras tanto asilo en las obras más avanzadas del arte moderno.

IV

La respuesta neoconservadora a la filosofía de la praxis

El neoconservadurismo que hoy, sobre todo en las ciencias sociales, domina una escena desengañada del marxismo[21], se nutre de los motivos del hegelianismo de derechas. Los discípulos oficiales de Hegel —me referiré sobre todo a Rosenkranz, Hinrichs y Oppenheim— son contemporáneos de Marx, aunque algunos años mayores que él. Reaccionan no directamente a Marx, sino al desafío que representaron en Francia e Inglaterra las primeras doctrinas y movimientos socialistas, los cuales fueron conocidos en Alemania merced sobre todo a Lorenz von Stein[22]. Estos hegelianos de la primera generación se entendían

[20] Cfr. la lección quinta, más abajo págs. 135 ss.

[21] H. STEINFELD, *The Neoconservatives,* N. Y. 1979; R. SAAGE, «Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik», en *Rückkehr zum starken Staat?* Francfort 1983, 228 ss.; H. DUBIEL, *Die Buchstabierung des Fortschrift,* Francfort 1985.

[22] La obra en tres tomos publicados por Lorenz VON STEIN en 1849 *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (Darmstadt 1959) es una continuación de su obra sobre *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich.*

a sí mismos como abogados del liberalismo del *Vormärz*. Se esforzaban por ganar a la Filosofía del Derecho de Hegel espacio para la implantación política del Estado liberal de derecho y de ciertas reformas socialistas. Llevaron a efecto un desplazamiento de los acentos entre una razón que por su propio concepto es lo único real y las formas finitas de su aparición histórica. Las situaciones y relaciones empíricas precisan perfeccionarse, pues en ellas siempre se siguen reproduciendo pasados que en sí están ya superados. Los hegelianos de derechas están convencidos, al igual que los de izquierdas, de que «la actualidad resumida en pensamiento... no está en el pensamiento sólo teoréticamente, sino que aspira a penetrar prácticamente la realidad»[23]. También ellos entienden la actualidad como lugar privilegiado de la realización de la filosofía; las ideas tienen que ponerse en relación con los intereses existentes. También ellos ven cómo la substancia política del Estado se ve arrastrada hacia el seno de una opinión pública radicalmente temporalizada[24].

La derecha hegeliana tampoco cierra los ojos ante el potencial de conflictos de la sociedad civil[25]. Pero rechaza decidida-

---

[23] H. F. W. HINRICHS, «Politische Vorlesungen», en H. LÜBBE (ed.), *Die Hegelsche Rechte,* Stuttgart 1962, 89.

[24] Los trabajos de *Rosenkranz* sobre los conceptos de partido político y opinión pública reflejan de forma dramática la irrupción de la conciencia moderna del tiempo en el mundo de la filosofía hegeliana del derecho (LÜBBE 1962, 59 ss., 65 ss.). En el proceso que el futuro entabla contra el pasado, el continuo histórico se descompone en una secuencia de actualidades. La opinión pública en constante movimiento y en continua reconfiguración, es el medio de esta pugna que no solamente se desata entre los partidos del progreso y el inmovilismo, sino que penetra en el interior de los partidos, que arrastra a cada partido a la vorágine de la polarización entre futuro y pasado y lo escinde en fracciones, alas y cliques. Incluso a los liberales no es ajena la idea de una vanguardia que en el movimiento de la actualidad encarna al futuro; esa idea no hace más que encontrar en el *Manifiesto Comunista* su formulación más decidida.

[25] *Oppenheim* polemiza contra «el ciego dominio de la competencia, de la oferta y la demanda», contra «la tiranía del capital y de las grandes fincas», los cuales, abandonados a sí mismos, «provocarían siempre una oligarquía de propietarios» (H. B. OPPENHEIM, en LÜBBE 1962, 186 ss.). El Estado debe intervenir en el supuesto «santuario de los procesos industriales»: La administración... ha contemplado sin inmutarse cómo los grandes capitalistas construían un canal de desagüe por el que, bajo la engañosa protección de la libre competencia, acabará escapando todo el patrimonio nacional, toda la riqueza y toda la felicidad» (OPPENHEIM, en LÜBBE 1962, 193). *Hinrichs* se da cuenta de que el sistema del trabajo y las necesidades sólo podrá desempeñar su promesa de libertad subjetiva si también «se asegura al trabajador lo suficiente para mantener su vida y hacerse

mente la vía comunista. Entre los discípulos liberales y los discípulos socialistas de Hegel hay disensión acerca de aquella desdiferenciación de Estado y sociedad, que los unos temen y los otros quieren. Marx estaba convencido de que la autoorganización de la sociedad, que despoja al poder público de su carácter político, habría de poner fin a una situación que, según la veían los oponentes políticos de Marx, venía generada precisamente por esa causa —la situación de completa disolución de la eticidad sustancial en una inmediata competencia de intereses naturales. Ambas partes juzgan, pues, críticamente a la sociedad civil como «Estado de la necesidad y del entendimiento», que únicamente tiene como fin el bienestar y la subsistencia del particular, como contenido el trabajo y el goce de la persona privada, como principio la voluntad natural y como consecuencia la multiplicación de las necesidades. Los hegelianos de derechas ven realizado en la sociedad civil el principio de lo social *en general* y afirman que éste llegaría a una dominación absoluta en cuanto quedara borrada la diferencia entre lo político y lo social[26]. La sociedad aparece a nativitate como una esfera de la desigualdad de necesidades naturales, de caudal y de habilidades; constituye un plexo objetivo cuyos imperativos funcionales inevitablemente penetran a través de las orientaciones subjetivas de la acción; ante esta estructura y complejidad han de acabar fracasando todos los intentos que se hagan de introducir el principio político de igualdad en la sociedad y de someter ésta a la formación democrática de una voluntad colectiva por parte de los productores asociados[27].

Más tarde Max Weber hizo suya y agudizó esta crítica; y las circunstancias han dado la razón a su pronóstico de que el desmantelamiento del capitalismo privado en modo alguno signifi-

---

inteligente, si se le pone en situación de hacerse propietario» (HINRICHS, en LÜBBE 1962, 131.) Y *Rosenkranz* prevé una «nueva y sangrienta revolución» si no se resuelven las «urgentes cuestiones sociales» (ROSENKRANZ, en LÜBBE 1962, 150).

[26] Esta posición la mantiene sin cambios H. LÜBBE, «Aspekte der politischen Philosophie des Bürgers», en LÜBBE, *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf 1980, 211 ss.

[27] «¿Cómo puede administrarse comunitariamente lo que no constituye un todo concluso sino que diariamente se genera de nuevo y se reconfigura de nuevo en la infinita e infinitamente diversa producción de los individuos? (OPPENHEIM, en LÜBBE 1962, 196).

caría el rompimiento del «férreo estuche» del moderno trabajo fabril. En el «socialismo realmente existente» la tentativa de disolver la sociedad civil en la sociedad política no ha tenido, en efecto, otra consecuencia que su burocratización, no ha hecho otra cosa que ampliar la necesidad, impuesta por la economía, de un control administrativo que penetra todos los ámbitos de la existencia.

Mas de otro lado, la derecha hegeliana ha visto naufragar su confianza en las capacidades regenerativas de un Estado fuerte. Rosenkranz defendía todavía la monarquía porque sólo ella podría asegurar la neutralidad de un gobierno que quedara por encima de los partidos, poner freno al antagonismo de intereses, y garantizar la unidad de lo particular con lo universal. Desde su punto de vista, el gobierno ha de constituir una última instancia, también en el sentido de que sólo él «puede leer del libro de la opinión pública aquello que realmente es menester»[28]. De aquí parte una línea de pensamiento político que a través de Carl Schmitt conduce a aquellos constitucionalistas que mirando retrospectivamente la ingobernabilidad de la República de Weimar creyeron un deber justificar el Estado totalitario[29]. En esta línea de tradición el concepto de Estado sustancial pudo transformarse en el de un Estado lisa y llanamente autoritario porque mientras tanto había quedado destruida de raíz la clasificación jerárquica en espíritu subjetivo, objetivo y absoluto, de que una y otra vez habían hecho uso los hegelianos de derechas[30].

---

[28] ROSENKRANZ, en LÜBBE (1962) 72.

[29] En relación con las correspondientes publicaciones de E. Fortshoff, E. R. Huber, K. Larenz, etc. cfr. ya H. MARCUSE, «Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3, 1934, 161 ss.

[30] Esta descomposición fue introducida por la izquierda hegeliana. Las reflexiones metodológicas sobre el veloz avance de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, es decir, el positivismo y el historicismo, desacreditaron rápidamente después todo cuanto pudiera remontarse por encima del «simple pensamiento intelectivo». Rosenkranz hablaba todavía de la imperecedera majestad del espíritu que reina en la historia —mas de este tipo de filosofía de la historia quedaba bien poco a fines del siglo XIX. Quienes querían seguir ateniéndose a la figura de pensamiento de una supresión de la «sociedad civil» en el Estado, sólo tenían a disposición un concepto nominalista de poder político, que Max Weber había despojado de toda connotación que remitiese a lo racional. A lo sumo, el Estado sólo podía cargarse ya, en términos existencialistas, con significados provenientes de la relación amigo/enemigo.

Tras el final del fascismo los hegelianos de derechas se ponen nuevamente a la labor, emprendiendo dos revisiones. Por un lado se las arreglan con una teoría de la ciencia que no admite ningún derecho de la razón fuera del ámbito de la «cultura del intelecto» (en el sentido de Kant) establecida, es decir, fuera de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Y por otro, aceptan el resultado de la ilustración sociológica de que el Estado (entrelazado funcionalmente con la economía capitalista) asegura a lo sumo la existencia privada y profesional del individuo en una sociedad industrial marcada por la división del trabajo, pero en modo alguno la levanta o peralta éticamente. Bajo estas premisas autores como Hans Freyer y Joachim Ritter[31] se aprestan a renovar las figuras de pensamiento de la derecha hegeliana. Son las ciencias del espíritu las que han de hacerse cargo de la herencia teórica de la filosofía ya muerta, y los poderes tradicionales que son la religión, la eticidad y el arte asumir el papel compensador que ya no puede confiarse al Estado. Este cambio en la argumentación constituye la base sobre la que se aúnan una actitud afirmativa hacia la modernidad social con una simultánea devaluación de la modernidad cultural. Este patrón de evaluación viene determinando hoy los diagnósticos que los neoconservadores, así en USA, como en la República Federal, hacen de nuestro tiempo[32]. Voy a explicar esto valiéndome de los influyentes trabajos de Joachim Ritter.

En un primer paso de su interpretación Ritter establece una separación entre la modernidad y aquella conciencia del tiempo de la que la modernidad había extraído su autocomprensión. Como la sociedad moderna reduce a los hombres a su naturaleza subjetiva, al goce y al trabajo, y como ella misma se reproduce mediante la utilización y explotación industrial de la naturaleza externa, Ritter ve caracterizado el ser histórico de la modernidad por una relación ahistórica con la naturaleza. El mundo moderno «establece un corte entre los órdenes históricos y el ser social del hombre»[33]; y la disociación y discordia de que adolece la exis-

---

[31] H. FREYER, *Weltgeschichte Europas,* 2 tomos, Wiesbaden 1948; ID.: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters,* Stuttgart 1955; J. RITTER, *Metaphysik und Politik*, Francfort 1969.

[32] HABERMAS «Neokonservative Kulturkritik in den USA und in der Bundesrepublik», en J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit,* Francfort 1985.

[33] J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution,* Francfort 1975, 62.

tencia social se funda en esta ahistoricidad: «Lo que advino con la Edad Moderna es... el final de la historia transcurrida hasta entonces; el futuro se queda sin relación con el origen»[34].

Esta descripción sugiere dos consecuencias. Por un lado la modernidad social puede desarrollar una dinámica social propia, ajena a la historia (entendida esta última como acontecer de una tradición), que dotaría a la sociedad moderna de la estabilidad de una segunda naturaleza. De aquí parte la idea *tecnocrática* de que el proceso de modernización viene en realidad regido por coacciones de la realidad misma, imposibles en principio de modificar. Por otro lado, los ciudadanos del mundo moderno deben su libertad subjetiva precisamente a esa abstracción del ser social del hombre respecto a los órdenes de la vida históricos; pues sin el efecto amortiguador que ejercen esos cojinetes tradicionales ya desgastados, los ciudadanos quedarían expuestos sin protección alguna a los imperativos funcionales de la economía y de la administración. De aquí parte la idea *historicista* de que la libertad subjetiva, que aparece en el modo de la disociación y escisión, sólo puede defenderse contra los peligros de una socialización y burocratización totales si los devaluados poderes de la tradición asumen, no obstante, un poder compensatorio. Ciertamente que ha quedado rota su validez objetiva; pero hay que reforzarlos como convicciones últimas privatizadas, relativas «a la vida personal, a la subjetividad y al origen»[35]. La continuidad de la historia, *externamente* interrumpida en las sociedades modernas, debe mantenerse, empero, en la esfera de la libertad *íntima:* «La subjetividad ha tomado a su cargo el conservar y mantener presente el saber en torno a Dios como religión, en torno a lo bello como estética y en torno a lo ético como moralidad, de conservar y mantener presente, pues, lo que en la esfera de la sociedad, dada la cosificación del mundo, se convierte en algo puramente subjetivo. Ésta es su grandeza y su función histórico-universal»[36].

Ritter barruntó, desde luego, la dificultad de esta teoría de la compensación, pero no llegó realmente a entender la paradoja que representa su tradicionalismo, un tradicionalismo desespe-

[34] RITTER (1965), 45.

[35] RITTER (1965), 70.

[36] J. RITTER, «Subjektivität und industrielle Gesellschaft», en *Subjektivität*, Francfort 1974, 138.

rado por ser un tradicionalismo ilustrado en términos historicistas. ¿Cómo pueden pervivir como convicciones últimas subjetivas, las tradiciones que con el hundimiento de las imágenes religiosas y metafísicas han perdido su fuerza de convicción cuando es la ciencia la única que tiene autoridad para dar algo por verdadero? Ritter piensa que esas tradiciones pueden recobrar su credibilidad merced al medio en que quedan actualizadas, merced al medio que representan las ciencias del espíritu.

Las ciencias modernas han renegado de la pretensión de razón de la tradición filosófica. Con ellas se invierte la relación clásica entre teoría y praxis. Las ciencias de la naturaleza, que generan un saber técnicamente utilizable, se han convertido en una forma de reflexión de la praxis, se han convertido en la primera fuerza productiva. Pertenecen al plexo funcional de la sociedad moderna. Y en un sentido distinto, lo mismo cabe afirmar también de las ciencias del espíritu. Éstas no sirven ciertamente a la reproducción de la vida social, pero sí a la compensación de los déficit sociales. La sociedad moderna necesita «de un órgano que compense su ahistoricidad y que mantenga abierto y presente el mundo histórico y espiritual que ella, la sociedad, ha de poner fuera de sí»[37]. Sólo que con esta referencia a la función de las ciencias del espíritu, difícilmente puede fundarse la validez teórica de sus contenidos. Pues precisamente cuando, con Ritter, se parte de la autocomprensión objetivista de las ciencias del espíritu, no se ve por qué la autoridad del método científico habría de transmitirse a los contenidos que se mantienen presentes en tales términos historicistas. El historicismo es él mismo expresión del problema que, a juicio de Ritter, resuelve: los devaluados poderes de la tradición no recobran su fuerza vinculante porque las ciencias del espíritu los expongan en un museo. El historicismo representa una intensificación de la Ilustración que no puede neutralizar el efecto de distanciamiento que se puso en marcha en el siglo XVIII con la Ilustración ahistórica[38].

Joachim Ritter une una interpretación tecnocrática de la sociedad moderna con una revaluación funcionalista de la cultura

---

[37] J. RITTER, «Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft», en RITTER (1974) 131.

[38] H. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg 1974.

tradicional. Sus discípulos neoconservadores han extraído de ello la consecuencia de que todos los fenómenos desagradables que no se acomodan a esta imagen de una modernidad pacificada en términos de compensación, hay que imputarlos a la actividad revolucionaria que en la esfera de la cultura ejercen los «mediadores de sentido». Los neoconservadores repiten la crítica del viejo Hegel contra las abstracciones que se interponen entre la realidad racional y la conciencia de sus críticos —bien que tal repetición resulte ahora un tanto cómica. Pues la subjetividad de los críticos no estaría ya en su incapacidad para *aprehender* una razón devenida objetividad. A los críticos se les acusa más bien de seguir partiendo de la esperanza de que la realidad pudiera adoptar una forma racional. Los críticos deben dejarse ilustrar por sus oponentes acerca del hecho de que el progreso científico ha perdido toda relevancia en relación con cualquier suerte de «política de ideas». Los conocimientos dimanantes de las ciencias experimentales conducen a innovaciones técnicas o a recomendaciones en el campo de las técnicas sociales, y las interpretaciones que suministran las ciencias del espíritu aseguran las continuidades históricas. Quien entable pretensiones teoréticas de más alto alcance, quien siguiendo los pasos de los «maîtres penseurs» siga cultivando la filosofía y la teoría de la sociedad, se delata a sí mismo como intelectual —un seductor so capa de ilustrador, que participa del afán de sacerdotal dominación que mueve a la nueva clase.

De la necesidad de compensación de una modernidad social inestable sacan los neoconservadores otra consecuencia, la de que es menester neutralizar los contenidos explosivos de la cultura moderna. Tratan de disminuir el alcance de los faros de la conciencia del tiempo orientada hacia el futuro y reducen todo lo cultural que no se vea de inmediato engullido por el remolino de la dinámica de la modernización, a la perspectiva de una conservadora recordación. Este tradicionalismo niega todo derecho a los puntos de vista constructivos y críticos que el universalismo moral comporta, y priva de su fuerza subversiva y creadora a la vanguardia artística. Muy en especial, una estética[39] vuelta hacia el pasado trata de arrancar su aguijón crítico a los

[39] J. RITTER, «Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in modernen Gesellschaft», en RITTER, (1974) 141 ss.

motivos que emergieron con el primer romanticismo, de los que se nutrió la crítica de inspiración estética que Nietzsche hace de la razón.

Nietzsche pretende hacer explotar el marco del racionalismo occidental en que aún se siguen moviendo los herederos, tanto del hegelianismo de izquierdas como del hegelianismo de derechas. Este antihumanismo que en dos variantes es proseguido por Heidegger y Bataille constituye el auténtico desafío para el discurso de la modernidad. Vamos a entrar en Nietzsche para examinar qué es lo que se esconde tras este gesto de radical desafío. Si al final resultara que tampoco ese camino conduce en realidad de verdad fuera de la filosofía del sujeto, tendríamos que retornar a aquella alternativa que en Jena Hegel había dejado a su izquierda —a un concepto de razón comunicativa desde el que la dialéctica de la ilustración acaso pueda verse a una luz distinta. Pues bien pudiera ser que el discurso de la modernidad, en aquella encrucijada ante la que de nuevo volvió a verse el joven Marx cuando criticaba a Hegel, hubiera tomado un camino equivocado[40].

---

[40] Cfr. más abajo, lección XI, págs. 351 ss.

Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción

Mientras la teoría de la modernidad se orientó por las categorías de la filosofía de la reflexión, por conceptos relativos al conocimiento y a la autoconciencia, resultaba clara su interna conexión con el concepto de razón o de racionalidad. Pero esto no puede afirmarse ya de las categorías de la filosofía de la praxis, cuales son acción, autogeneración y trabajo. Ciertamente que los contenidos normativos de los conceptos de praxis y razón, de actividad productiva y racionalidad, quedan todavía entrelazados en la teoría del valor-trabajo de Marx, bien que de un modo que no resulta fácil de penetrar sin más. Pero este entrelazamiento queda deshecho a más tardar en los años veinte de nuestro siglo, cuando teóricos como Gramsci, Lukács, Korsch, Horkheimer y Marcuse hacen valer contra el economicismo y el objetivismo histórico de la Segunda Internacional el sentido práctico original de la teoría de la cosificación. En el seno del marxismo occidental se separan dos líneas de tradición que vienen determinadas, por uno de los lados, por la recepción de Max Weber y, por el otro, por una recepción de Husserl y Heidegger. El joven Lukács y la Teoría Crítica entienden la cosificación como racionalización y obtienen a partir de una apropiación materialista de Hegel un concepto crítico de racionalidad, sin hacer uso *para ello* del paradigma de la producción[41].

Por el contrario, el joven Marcuse y más tarde Sartre renue-

---

[41] Cfr. sobre esto H. BRUNKHORST, «Paradigmakern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft», en *Soziale Welt,* 1983, 25 ss.

van el mientras tanto escamondado paradigma de la producción, leyendo al Marx de los Manuscritos a la luz de la Fenomenología de Husserl y desarrollando un concepto de praxis cargado de contenido normativo, sin hacer uso *para ello* de un concepto de racionalidad. Sólo con el cambio de paradigma que de la actividad productiva a la acción comunicativa se produce en la teoría de la sociedad y con la *reformulación* que en términos de teoría de la comunicación cabe hacer ahora del concepto de mundo de la vida, el cual desde el artículo de Marcuse sobre el concepto filosófico de trabajo ha venido experimentando diversas aleaciones con el concepto marxista de praxis, vuelven a juntarse esas dos tradiciones. Pues la teoría de la acción comunicativa establece una relación interna entre praxis y racionalidad. Investiga las suposiciones de racionalidad inherentes a la práctica comunicativa cotidiana y, con el concepto de racionalidad comunicativa, da razón del contenido normativo de la acción orientada al entendimiento[42]. Este cambio de paradigma viene motivado entre otras cosas porque de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad no se podía dar adecuadamente razón en ninguna de las dos líneas de tradición señaladas. Las aporías a que se enfrenta el marxismo cuando asume el diagnóstico que Weber hace de nuestro tiempo, las he analizado en otro lugar. Las dificultades de un marxismo que renueva el paradigma de la producción con préstamos tomados de la Fenomenología voy a discutirlas sirviéndome de dos trabajos salidos de la escuela de Budapest. No deja de ser irónico que fuera el último Lukács el que colocara las agujas para un giro antropológico y para una rehabilitación del concepto de praxis como «mundo de la vida cotidiana»[43].

El concepto de praxis articulado en términos de teoría de la constitución de la experiencia lo introdujo Husserl en el contexto de sus análisis del mundo de la vida. Este concepto no está recortado a nativitate al talle de problemas genuinamente marxistas. Ello se hace evidente, por poner un caso, en las sorprendentes coincidencias de dos teorías del mundo de la vida cotidiana surgidas de forma independiente. Las que desarrollaron Berger y Luckmann siguiendo a Alfred Schütz y la desarrollada por

---

[42] J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981.
[43] G. LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 3 tomos, Neuwied 1971 ss.

A. Heller siguiendo a Lukács. Central en ambos casos es el concepto de objetivación: «La facultad expresiva del hombre posee la capacidad de objetivarse, esto es, de manifestarse en productos de la actividad humana que resultan comprensibles, tanto al que los ha producido como a otros hombres, como elementos de su mundo común»[44].

La expresión «human expressivity» utilizada en el original inglés remite al modelo expresivista (que Ch. Taylor hace derivar de Herder) de un proceso de generación y formación que pasa a Marx a través de Hegel, del romanticismo y, naturalmente, de Feuerbach[45]. El modelo de la enajenación y reapropiación de las fuerzas esenciales del hombre se debe, por una parte, a una dinamización del concepto aristotélico de forma: el individuo desarrolla sus fuerzas esenciales mediante su propia productividad; y por otra, a la mediación que la filosofía de la reflexión establece entre el concepto aristotélico de forma y el concepto de forma estética: las objetivaciones en que la subjetividad toma forma externa son simultáneamente expresión simbólica de un acto consciente de creación y de un proceso inconsciente de formación. De ahí que la productividad del genio artístico se convierta en prototipo de una actividad en que la autonomía y la autorrealización se unen de suerte que la objetivación de las fuerzas esenciales del hombre pierde el carácter de violencia, así frente a la naturaleza externa como a la interna. Ahora bien, Berger y Luckmann asocian esta idea con la productividad conformadora de mundos que Husserl atribuye a la conciencia transcendental y entienden conforme a ese modelo el proceso de reproducción social: «El proceso por el que los productos de la autoalienación activa del hombre adquieren carácter objetivo es... la objetivación»[46]. Pero objetivación sólo designa una fase en el ciclo de alienación, objetivación, reapropiación y reproducción de las fuerzas esenciales humanas, en que los actos creadores quedan aunados con el proceso de formación de los sujetos socializados: «La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social»[47].

---

[44] P. Berger, Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, N. Y. 1966, 33.

[45] Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge 1975, 76 ss.

[46] Berger, Luckmann (1966), 57.

[47] *Ibid.*

Como esa praxis que se desarrolla en el seno de un mundo de la vida es todavía interpretada, en términos de filosofía de la conciencia, como operación de una subjetividad transcendentalmente subyacente, le es inherente la normatividad que caracteriza a la autorreflexión. El proceso por el que el sujeto deviene consciente de sí lleva inscrita la posibilidad de un error: la hipostatización de lo que el sujeto hace como si se tratara de algo en sí. De esta figura de pensamiento se había servido el último Husserl en su crítica de las ciencias al igual que Feuerbach en su crítica de la religión y Kant en su crítica de la apariencia transcendental. Así pues, sin forzar las cosas, Berger y Luckmann pueden establecer una relación entre el concepto husserliano de objetivismo y el concepto de cosificación. «La cosificación es la visión de los productos humanos como si fueran otra cosa que productos humanos: hechos naturales, consecuencias de las leyes cósmicas o manifestaciones de una voluntad divina. La cosificación implica que el hombre es capaz de olvidar su autoría del mundo humano, y además que la dialéctica entre el productor humano y sus productos se ha perdido *para la conciencia.* El mundo cosificado es per definitionem un mundo deshumanizado. El hombre lo vive como facticidad *extraña,* un opus alienum sobre el que no tiene *control* ninguno, y no como el opus proprium generado por su actividad productiva»[48]. En el concepto de cosificación se refleja el contenido normativo del modelo expresivista: lo que no puede advenir a la conciencia como producto propio, limita la propia productividad, estorba al mismo tiempo la autonomía y la autorrealización y extraña al sujeto tanto del mundo como de sí mismo.

De estas determinaciones formuladas en términos de filosofía de la reflexión la filosofía de la praxis puede hacer una inmediata traducción en términos naturalistas, tan pronto como la figura idealista de generación o constitución de un mundo es entendida en términos materialistas, es decir, es entendida literalmente como proceso de producción. En este sentido A. Heller define la vida cotidiana como «totalidad de las actividades de los individuos encaminadas a su propia reproducción, que crean en cada caso las posibilidades para la reproducción social»[49]. Con esta

---

[48] BERGER, LUCKMANN (1966), 58.

[49] A. HELLER, *Das Alltagsleben,* Francfort 1978; cfr. también, de la misma autora, *Alltag und Geschichte,* Neuwied 1970.

interpretación materialista del concepto idealista de praxis articulado en términos de constitución de un mundo, que Husserl fue el último en desarrollar, la «producción» se transforma en gasto de fuerza de trabajo, la «objetivación» en objetualización de la fuerza de trabajo, la «apropiación» de lo «producido» en satisfacción de las necesidades materiales, es decir, en consumo. Y la «cosificación» que impide a los productores el acceso a sus propias fuerzas esenciales, objetivadas como algo extraño y sustraído a su control, se convierte en explotación material que viene causada por los privilegios en la apropiación de la riqueza socialmente producida, y en última instancia por la propiedad privada de los medios de producción. Esta reinterpretación ofrece ciertamente la ventaja de descargar al concepto de praxis cotidiana de aquellos deberes de fundamentación y de aquellas dificultades metodológicas que gravan al fundamentalismo de la filosofía de la conciencia, fundamentalismo que Berger y Luckmann hacen suyo al asimilar el concepto de praxis del joven Marx al del último Husserl.

Pero este paradigma de la producción, separado de las raíces que tiene en la filosofía de la reflexión, comporta al menos tres problemas cuando se lo hace servir en teoría de la sociedad a fines similares: 1) el paradigma de la producción delimita el concepto de praxis en términos tales, que cabe preguntarse cuál es la relación que existe entre el tipo paradigmático de actividad que representan el trabajo o la fabricación de productos y la totalidad de todas las demás formas de manifestación cultural de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Pues para Agnes Heller las instituciones y las formas de expresión lingüística han de contarse entre las «objetivaciones características de la especie» no menos que los productos del trabajo en sentido estricto[50]. 2) El paradigma de la producción define el concepto de praxis en tales términos naturalistas, que cabe preguntarse si del proceso de metabolismo entre la sociedad y la naturaleza pueden obtenerse aún contenidos normativos. A. Heller se refiere asaz despreocupadamente a la actividad productiva de artistas y científicos como un modelo que seguiría siendo aún válido a la hora de pensar la ruptura creadora con las rutinas de la vida cotidiana

[50] A. Heller (1978), 182 ss.

alienada[51]. 3) El paradigma de la producción da al concepto de praxis un tan claro significado empírico, que se plantea la cuestión de si no pierde su plausibilidad con el final, históricamente ya a la vista, de la sociedad del trabajo. Con esta pregunta abrió Claus Offe el último congreso de sociología alemana[52]. Me voy a limitar a las dos primeras dificultades, de las que expresamente se ha ocupado G. Markus[53].

ad 1). Markus trata de explicar en qué sentido no sólo los artefactos, es decir, los medios y productos de los procesos de trabajo, sino *todos* los componentes de un mundo social de la vida, e incluso el propio contexto que representa el mundo de la vida, pueden entenderse como objetivaciones del trabajo humano. Desarrolla su argumentación en tres pasos. *Primero:* Markus muestra que los elementos objetuales del mundo de la vida no sólo deben su significación a reglas técnicas de fabricación, sino también a convenciones de uso. El valor de uso de un bien representa no solamente la fuerza de trabajo consumida en su proceso de fabricación y las habilidades empleadas en él, sino también el contexto de utilización y las necesidades a cuya satisfacción puede servir ese bien. Así como Heidegger analiza el carácter de útiles de los objetos de uso, Markus subraya el carácter social que como una propiedad «natural» es inherente al objeto producido para un determinado uso: «Un producto sólo es una objetivación en relación con un proceso de apropiación, es decir, sólo en relación con aquellas actividades de un individuo en que se siguen e interiorizan las convenciones esenciales de uso —en que las necesidades y habilidades que (en su calidad de valor de uso) encarna, pueden transformarse otra vez en deseos y habilidades vivas»[54]. En los objetos se objetivan, pues, no sólo las fuerzas de trabajo gastadas en la producción, sino también las posibilidades socialmente determinadas de apropiación consuntiva.

Pero esta praxis que se orienta tanto por reglas técnicas de

---

[51] A. HELLER (1970), 25 ss.

[52] C. OFFE, «Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?», en J. MATHES (ed.), *Krise der Arbeitsgesellschaft,* Francfort 1983, 38 ss.

[53] G. MARKUS, «Die Welt menschlicher Objekte», en A. HONNETH, U. JAEGGI (eds.) *Arbeit, Handlung, Nomativität,* Francfort 1980, 12 ss.; versión ampliada: G. MARKUS, *Language et Production,* París 1982.

[54] MARKUS, 1980, 28.

fabricación como por reglas utilitarias de uso viene mediada, en *segundo lugar,* por normas relativas a la distribución de los medios de producción y de la riqueza producida. Estas normas de acción fundan derechos y deberes diferenciales y aseguran motivaciones para el ejercicio de roles sociales diferencialmente distribuidos, que por su parte fijan las actividades, el tipo de habilidades que se necesitan para ellas y la satisfacción de las necesidades. La praxis social aparece entonces bajo un doble aspecto: por un lado, como *proceso de fabricación y apropiación* que se cumple conforme a reglas técnicas y utilitarias y que pone de manifiesto en cada caso el nivel alcanzado en el intercambio entre sociedad y naturaleza, es decir, el estado evolutivo de las fuerzasr productivas; por otro, como *proceso de interacción* que viene regulado por normas sociales y que pone de manifiesto el carácter selectivo del acceso al poder y la riqueza, es decir, las relaciones de producción. Éstas vierten el contenido material, es decir, las habilidades y necesidades dadas en cada caso, en la forma específica de una estructura de privilegios, la cual determina la distribución de posiciones.

La decisiva ventaja del paradigma de la producción la ve *finalmente* Markus en que permite pensar «la unidad de este proceso dual», es decir, en que permite entender la praxis social simultáneamente «como trabajo y como reproducción de las relaciones sociales»[55]. Desde el punto de vista de la producción, lo que hay que hacer inteligible es «la unidad de los procesos de interacción entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre»[56]. Esta afirmación resulta sorprendente por cuanto el propio Markus, con toda la claridad deseable, distingue entre reglas técnico-utilitarias de producción y de uso de los productos, de un lado, y reglas de interacción social, es decir, normas sociales de acción que dependen del reconocimiento y sanción intersubjetivas, de otro. Correspondientemente, establece también una clara separación analítica entre la «esfera técnica» y la «esfera social». Tampoco deja ninguna duda acerca de que la praxis en el sentido de producción y empleo utilitario de productos sólo posee efectos formadores de estructuras en relación con el proceso de metabolismo entre el hombre y la naturaleza. La

---

[55] MARKUS, 1980, 36.
[56] MARKUS, 1980, 74.

praxis en el sentido de interacción regida por normas no puede, en cambio, analizarse según el modelo de un gasto productivo de fuerza de trabajo y del consumo de valores de uso. La producción constituye simplemente un objeto o un contenido en lo tocante a regulaciones normativas.

Bien es verdad que, según Markus, lo técnico y lo social, en el curso de la historia transcurrida hasta aquí, sólo pueden ser objeto de una separación analítica; pues empíricamente estas esferas permanecen indisolublemente entretejidas entre sí mientras las fuerzas productivas y las relaciones de producción se determinen recíprocamente. Así, Markus aprovecha la circunstancia de que el paradigma de la producción sólo vale para la explicación del trabajo y no de la interacción, para definir aquella formación social que habrá de establecer una separación institucional entre la esfera técnica y la esfera social. A su juicio, el socialismo se caracteriza precisamente porque «reduce las actividades materiales productivas a *aquello que por esencia son y siempre fueron*, es decir, un metabolismo activo-racional con la naturaleza, actividad puramente "técnica", más allá tanto de las convenciones como de la dominación social»[57].

ad 2). Con ello tocamos la cuestión del contenido normativo del concepto de praxis articulado en términos productivistas. Si nos representamos el proceso de intercambio entre el hombre y la naturaleza como un ciclo en que producción y consumo se estimulan y amplian recíprocamente, se ofrecen dos criterios para la valoración de la evolución social: el aumento del saber técnicamente utilizable y la diferenciación y universalización de las necesidades. Ambos pueden subsumirse bajo el punto de vista funcionalista de un aumento de la complejidad. Pero hoy nadie afirmaría ya que la calidad de la convivencia social tenga necesariamente que aumentar con la creciente complejidad de los sistemas sociales. El modelo del intercambio entre hombres y naturaleza sugerido por el paradigma de la producción posee tan poco contenido normativo como el modelo sistema-entorno, que mientras tanto lo ha sustituido.

Pero ¿qué ocurre con la autonomía y autorrealización, conceptos inscritos, como vimos, en el concepto de proceso de

---

[57] MARKUS, 1980, 71.

formación, articulado en términos de filosofía de la reflexión?, ¿no pueden recuperarse y reformularse esos contenidos normativos en términos de filosofía de la praxis? Markus, como hemos visto, hace un uso normativo de la distinción entre una praxis que se rige por reglas técnico-utilitarias bajo las coacciones que la naturaleza externa ejerce, y una praxis sujeta a normas de acción, en las que se inscriben orientaciones valorativas y fines como formas de expresión de la naturaleza subjetiva.

Como meta práctica Markus considera la separación institucional entre lo técnico y lo social, la diferenciación entre una esfera de la necesidad externa y una esfera en que todo decurso o acontecer «necesarios» tendrían, en definitiva, al propio hombre por causa: «La categoría de trabajo que la teoría crítica de la sociedad, a diferencia de la economía burguesa, "pone a la cabeza", sólo cobra verdad práctica en la sociedad socialista; pues sólo en ella... se cumple la generación del hombre a través de su propia acción, consciente de lo que busca, que sólo viene determinada por aquella objetividad social que los hombres encuentran ya ahí fija y acabada y que en cuanto naturaleza impone límites a su acción»[58]. Esta formulación aún no expresa con claridad suficiente que la perspectiva de la emancipación no brota precisamente del paradigma de la producción, sino del paradigma de la acción orientada al entendimiento. Pues es la forma misma de los procesos de interacción la que sería menester mudar, si se quiere averiguar en sentido práctico qué podrían querer los miembros de una sociedad, dada la situación en que se encuentran, y qué deberían hacer en interés de todos. Algo más claro es el siguiente pasaje: «Cuando los hombres, teniendo presente las coacciones y limitaciones a que está sujeta su situación vital y por medio de una articulación y confrontación dialógica de sus respectivas necesidades, definen cuáles han de ser los fines colectivos y los valores que han de guiar su acción, sólo entonces es su vida racional»[59]. Pero acerca de cómo habría de fundamentarse esta idea de razón como una idea fácticamente inscrita en las propias estructuras de la comunicación y de la que habría que echar mano en la práctica, acerca de ello poco podrá decirnos una teoría comprometida con el paradigma de la producción.

---

[58] MARKUS, 1980, 50.
[59] MARKUS, 1980, 114.

4
ENTRADA EN LA POSTMODERNIDAD: NIETZSCHE COMO PLATAFORMA GIRATORIA

I

Ni Hegel ni tampoco sus discípulos directos por la izquierda o la derecha pretendieron poner nunca en cuestión las adquisiciones de la modernidad —aquello de lo que la Edad Moderna extraía su orgullo y autoconciencia. La época moderna se encuentra sobre todo bajo el signo de la libertad subjetiva. Ésta se realiza en la sociedad como ámbito asegurado en términos de derecho privado para la persecución racional de los propios intereses, y en el Estado como participación, a la que todos en principio tienen igual derecho, en la formación política de la voluntad colectiva. En la esfera de la vida privada como autonomía y autorrealización éticas, y finalmente, en la esfera de la vida pública referida a, y relacionada con, esa esfera de la vida privada, como proceso de formación que se cumple a través de la apropiación de una cultura que se ha tornado reflexiva. También las formas del espíritu absoluto y del espíritu objetivo, vistas desde la perspectiva del individuo, han adoptado una estructura en la que el espíritu subjetivo puede emanciparse del carácter cuasinatural de las formas tradicionales de vida. Ahora bien, estas esferas en las que el individuo puede desarrollar su vida como *bourgeois, citoyen y homme* se disocian cada vez más entre sí y se tornan autónomas. Pero las mismas separaciones y autonomizaciones que, consideradas desde el punto de vista de la filosofía de la historia, abren el camino a la emancipación respecto de arcaicas dependencias, son vividas a la vez como abstracción, como alienación con respecto a la totalidad que repre-

senta una vida ética. Antaño fue la religión el sello inviolable puesto sobre esa totalidad. Mas ese sello se ha hecho añicos, y no por accidente.

Las fuerzas religiosas que antaño operaron la integración social han quedado paralizadas a consecuencia de un proceso de ilustración que, dado que no se ha producido de forma arbitraria, tampoco puede ser objeto de abolición. A la ilustración le es propia la irreversibilidad de procesos de aprendizaje, que se fundan en que las ideas no pueden olvidarse a voluntad, sino que sólo pueden reprimirse, o ser corregidas por ideas mejores. De ahí que la ilustración sólo pueda remediar sus déficit mediante una radicalización de sí misma, mediante una ilustración radicalizada. De ahí que Hegel y sus discípulos hubieran de poner su esperanza en una dialéctica de la ilustración que hace valer a la razón como equivalente del poder unificante de la religión. Desarrollaron conceptos de razón cuya finalidad era cumplir tal programa. Hemos visto cómo y por qué fracasaron tales tentativas.

Hegel concibe la razón como el conocimiento reconciliador que de sí cobra un espíritu absoluto. La izquierda hegeliana, como liberadora apropiación de las fuerzas esenciales humanas alienadas en el proceso de producción y que sin derecho alguno le son retenidas al hombre. La derecha hegeliana, como compensación, que la memoria ha de aportar, por el dolor producido por separaciones y escisiones que resultan inevitables. La concepción de Hegel resultó demasiado fuerte; el espíritu absoluto planea inmisericorde sobre el proceso de la historia abierto al futuro, y sobre el carácter irreconciliado del presente. De ahí que frente al repliegue quietista que el estamento sacerdotal que son los filósofos había protagonizado frente a una realidad irreconciliada, los jóvenes hegelianos reclamasen los derechos profanos de una actualidad que todavía aguarda la realización del pensamiento filosófico. Pero para ello ponen en juego un concepto de praxis que se queda algo corto. Pues este concepto no hace otra cosa que potenciar aquella violencia de la «racionalidad con respecto a fines» absolutizada, a la que en principio trataba de superar. Los neoconservadores pueden insistir contra los filósofos de la praxis en esa complejidad social que tozudamente se opone a, y desmiente, todas las esperanzas revolucionarias. Y a la vez modifican de tal suerte el concepto de razón de Hegel, que junto con la presunta racionalidad de la modernidad social

queda también a la vista la necesidad que ésta tiene de compensación. Pero este concepto tampoco basta por su parte a hacer inteligibles las funciones compensatorias que habría de cumplir un historicismo cuya tarea sería mantener viva la tradición como fuente de referencias últimas a través del medio que son las ciencias del espíritu.

Contra esta «cultura» compensatoria, que se alimenta de las fuentes de una historiografía cultivada en actitud de anticuario, F. Nietzsche hace valer la conciencia moderna del tiempo de modo similar a como antaño la habían hecho valer los jóvenes hegelianos contra el objetivismo de la filosofía de la historia de Hegel. Nietzsche analiza en su segunda «consideración intempestiva» acerca de las «ventajas y desventajas de la historia para la vida» la carencia de consecuencias de una tradición culta disociada de la acción, empujada a la esfera de la interioridad: «El saber que se toma en exceso, sin hambre, e incluso sin necesitarlo, ya no actúa como un motivo configurador, como un motivo que empuje hacia afuera, y permanece encerrado en un cierto mundo interior caótico... Y así, la totalidad de la formación moderna es esencialmente interior —un manual de formación interior para bárbaros por de fuera.»[1] La conciencia moderna, ahíta de saber histórico, ha perdido la «fuerza plástica de la vida» que pone a los hombres en condiciones de «interpretar el pasado a partir de la fuerza suprema de la actualidad» y con vistas al futuro[2]. Como los procedimientos metodológicos de las ciencias del espíritu permanecen adictos a un ideal de objetividad falso, es decir, inalcanzable, neutralizan los criterios que son menester para la vida y difunden un relativismo paralizador: «En todas las épocas fue distinto, no importa, pues, cómo seas tú.»[3] Bloquean la capacidad de «quebrar y disolver de cuando en cuando un pasado para poder vivir en el presente»[4]. Lo mismo que los jóvenes hegelianos, Nietzsche husmea en la admiración historicista por «el poder de la historia» una tendencia que con demasiada facilidad propende a tornarse en admiración por los desnudos éxitos cosechados por la *Realpolitik*.

---

[1] F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke* en 15 tomos, ed. por G. Colli, M. Montinari, Berlín 1967, ss., tomo I, 273 s., citadas en lo que sigue como N.
[2] N., tomo 1, 293 s.
[3] N., tomo 1, 299 s.
[4] N., tomo 1, 269.

Con la entrada de Nietzsche en el discurso de la modernidad cambia de raíz la argumentación. Primero la razón había sido concebida como autoconocimiento reconciliador, después como apropiación liberadora, y finalmente còmo recordación y memoria compensadoras, para poder presentarla como equivalente del poder unificador de la religión y atribuirle la capacidad de superar las escisiones de la modernidad merced a las propias fuerzas por las que ésta se ve impulsada. Por tres veces fracasó esta tentativa de cortar un concepto de razón al talle del programa de una ilustración a la que es inherente un carácter dialéctico. En esta constelación Nietzsche sólo tenía la elección, o bien de someter una vez más a una crítica inmanente la razón centrada en el sujeto —o la de abandonar el programa en conjunto. Nietzsche se resuelve por esta segunda alternativa, renuncia a una nueva revisión del concepto de razón y *licencia* a la dialéctica de la ilustración. Son sobre todo las deformaciones historicistas de la conciencia moderna, su inundación con cualesquiera contenidos y su vaciamiento de todo lo esencial, lo que le hacen dudar que la modernidad pueda aún extraer de sí misma los criterios que necesita —«pues de nosotros mismos, los modernos no tenemos absolutamente nada»[5]. Ciertamente que Nietzsche dirige y aplica una vez más, ahora contra la ilustración historicista, la figura de pensamiento que la dialéctica de la ilustración representa, pero con la única finalidad de hacer explotar la envoltura de razón de la modernidad como tal.

Nietzsche se sirve de la escalera de la razón histórica para al cabo tirarla y hacer pie en el mito, en lo otro de la razón: «Pues el origen de la cultura historiográfica —y de su, en el fondo, absoluta y radical contradicción contra el espíritu de la "Edad Moderna", de una "conciencia moderna", ese origen tiene que ser aprehendido a su vez en términos historiográficos; es el saber histórico el que tiene que resolver el problema del saber histórico; ; el saber tiene que volver su aguijón contra sí mismo —este triple "tiene que" es el imperativo del espíritu de la "Edad Moderna", en caso de que esta Edad Moderna entrañe algo realmente nuevo, poderoso, prometedor para la vida, y originario.»[6] Naturalmente, Nietzsche tiene aquí en mientes su *Origen*

---

[5] N., tomo 1, 273.
[6] N., tomo 1, 306.

de la tragedia, una investigación practicada con medios histórico-filológicos, que pasando por detrás del mundo alejandrino, y del mundo romano-cristiano transporta a Nietzsche a los orígenes, a la Grecia arcaica, al protomundo de lo grande, lo natural y lo humano. Este camino es el que han de emprender también los «retoños tardíos» de la modernidad, atrapados ahora en un pensamiento practicado en actitud de anticuario, para convertirse en los «primeros retoños» de una época postmoderna —un programa que Heidegger hará después suyo en *Ser y tiempo.* Para Nietzsche la situación de partida es clara. Por un lado, la ilustración historicista no hace más que reforzar las escisiones que las adquisiciones de la modernidad llevan anejas y que cada vez se hacen sentir con más fuerza; la razón que se presenta en esa forma cuasirreligiosa que es el humanismo culto ya no desarrolla ninguna fuerza sintética capaz de sustituir el poder unificante de la religión tradicional. Por otro lado, la modernidad tiene cerrado el camino de vuelta a una restauración. Las imágenes religioso-metafísicas de las viejas civilizaciones son ellas mismas ya un producto de la ilustración, *demasiado racionales,* por tanto, para poder oponer todavía algo a la ilustración radicalizada que la modernidad representa.

Como todos aquellos que tratan de saltar fuera de la dialéctica de la ilustración, Nietzsche emprende nivelaciones sorprendentes. La modernidad pierde su posición de privilegio; sólo constituye ya una última época en la historia de una racionalización que viene de muy lejos y que se inició con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito[7]. En Europa esta cesura viene caracterizada por Sócrates y por Cristo, por el fundador del pensamiento filosófico y por el fundador del monoteísmo eclesiástico: «¿A qué remite esa increíble necesidad de saber histórico de la insatisfecha cultura moderna, ese agavillar en torno a sí innumerables culturas ajenas, ese destructor querer saber, sino a la pérdida del mito, a la pérdida de la patria mítica?»[8] Pero la conciencia moderna del tiempo prohíbe toda idea de regresión, toda idea de un retorno inmediato a los orígenes míticos. Sólo el futuro constituye el horizonte para el despertamiento de los pasados míticos, «la sentencia del pasado

[7] Esto vale también para Horkheimer y Adorno, quienes en este aspecto se aproximan a Nietzsche, Bataille y Heidegger. Cfr., sin embargo, págs. 158 ss.

[8] N., tomo 1, 146.

es siempre un oráculo: ¡sólo como constructores del futuro, como sabedores del presente podréis entenderlo!»[9] Esta actitud *utópica* dirigida hacia el dios *venidero* marca la distinción entre la empresa de Nietzsche y el grito reaccionario de «vuelta a los orígenes». En general, pierde su fuerza el pensamiento teleológico que se caracteriza por contrastar entre sí origen y meta. Y como Nietzsche no niega la conciencia moderna del tiempo, sino que la agudiza, puede entender el arte moderno, que en sus formas de expresión más subjetivas lleva al extremo esta conciencia del tiempo, como el medio en que la modernidad se da la mano con lo arcaico. Mientras que el historicismo convierte el mundo en una exposición y a los contemporáneos que gozan de ella en espectadores indiferentes, sólo el poder suprahistórico de un arte que se consume en actualidad puede poner remedio «a la verdadera necesidad e íntima miseria del hombre moderno»[10].

El joven Nietzsche tiene aquí a la vista el programa de Richard Wagner, quien había abierto su ensayo sobre la religión y el arte con estas palabras: «Cabría decir que allí donde la religión se torna artística, queda reservado al arte salvar el núcleo de la religión captando en su genuino valor de imágenes sensibles los símbolos míticos que la primera quiere sean creídos como verdaderos, y contribuyendo así, por medio de una exposición ideal de ellos, al conocimiento de la profunda verdad que llevan oculta en su seno»[11]. Una fiesta religiosa convertida ahora en obra de arte sería la encargada de superar, por vía de un espacio público cultualmente renovado, la interioridad de esa cultura histórica objeto de apropiación privada. Una mitología renovada en términos estéticos sería la encargada de poner en movimiento las fuerzas de la integración social congeladas en la sociedad de la competencia. Esa mitología decentraría la conciencia moderna y la abriría a experiencias arcaicas. Ese arte del futuro se desmiente a sí mismo como creación de un artista individual e instaura «al pueblo mismo como artista del futuro»[12]. De ahí que Nietzsche celebre a Wagner como «revolucionario de la sociedad», y como superador de la cultura alejandrina. Espera que Bayreuth se convierta en fuente de irradiación de los efectos de las trage-

[9] N., tomo 1, 294.
[10] N. tomo 1, 281, 330.
[11] R. Wagner, *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, tomo 10, 211.
[12] *Ibíd.*, 172.

dias dionisiacas —«que el Estado y la sociedad, y en general los abismos que se abren entre los hombres, cedan al avasallador sentimiento de unidad que nos devuelva al corazón de la naturaleza»[13].

Como es sabido, Nietzsche volvería más tarde con repugnancia la espalda al mundo de la ópera wagneriana. Pero más interesante que las razones personales, políticas y estéticas de tal apostasía es el móvil filosófico que se oculta tras la pregunta: «¿Cómo tendría que ser una música que ya no fuera de origen romántico (como la de Wagner) —sino dionisiaco?»[14] De origen romántico es la idea de una nueva mitología, romántico es también el recurso a Dionisos como dios venidero. Nietzsche pretende distanciarse del uso romántico de estas ideas y proclama una versión manifiestamente más radical, una versión que apunta más allá de Wagner. ¿Pero en qué se distingue lo dionisiaco de lo romántico?

II

En el primer programa de sistema redactado por Hegel en 1796-1797 nos salió ya al paso la expectativa de una nueva mitología que instaurase a la poesía como maestra de la humanidad. Se vislumbra aquí ya un motivo, que más tarde subrayarían Wagner y Nietzsche: en las formas de una renovada mitología el arte recobrará el carácter de una institución pública y desarrollará la fuerza necesaria para regenerar la totalidad ética del pueblo[15]. En este mismo sentido habla Schelling al final de su «Sistema del idealismo transcendental» de que la nueva mitología «no puede ser *invención* de un poeta individual, sino de una nueva raza que, por así decirlo, constituya un único poeta»[16]. Y lo mismo F. Schlegel en su «Discurso sobre la mitología»: «En nuestra poesía se echa en falta el centro que para los antiguos constituyó la mitología, y todo lo esencial en que la poesía

---

[13] N., tomo 1, 56.

[14] En «Versuch einer Selbstkritik», prefacio a la segunda edición de *Geburt der Tragödie*, N., tomo 1, 20; cfr. también N., tomo 12, 117.

[15] M. FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Francfort 1982, 138 ss.

[16] *Schellings Werke*, ed. por M. Schröter, tomo II, 629.

moderna queda por debajo de la antigua puede resumirse en estas palabras: no tenemos una mitología. Pero... estamos próximos a hacernos con una»[17]. Ambas publicaciones provienen por lo demás del año 1800 y en distintas variantes ambas dan vueltas a la idea de una nueva mitología.

Pero aquel primer programa de sistema contiene aún otro motivo, la idea de que con la nueva mitología el arte *sustituirá* a la filosofía, porque la intuición estética es «el acto supremo de la razón»: «La verdad y la bondad sólo se hermanan en la belleza»[18]. Esta frase hubiera podido figurar como epígrafe del «sistema» de Schelling de 1800. En la intuición estética encuentra Schelling la solución del enigma de cómo podría traerse a la conciencia del yo la identidad de libertad y necesidad, de espíritu y naturaleza, de actividad consciente e inconsciente en un producto creado por él mismo: «El arte es lo supremo para el filósofo, justo porque ella le abre lo más sagrado, el lugar donde en eterna y originaria unión arde, por así decirlo, en una sola llama lo que en la naturaleza y la historia está separado, y lo que en la vida y la acción, así como en el pensamiento, tiene que escapársenos eternamente»[19]. Bajo las condiciones modernas de una reflexión llevada al extremo, es el arte y no la filosofía la que guarda la llama de aquella identidad absoluta que antaño se encendía en los cultos festivos de las comunidades de fe religiosa. El arte que en forma de una nueva mitología lograra recobrar su carácter público, ya no sería órgano sino meta y futuro de la filosofía. Ésta podría, alcanzada su propia consumación, refluir al océano de la poesía en que antaño tuvo su origen: «Cuál habrá de ser el eslabón del retorno de la ciencia a la poesía no es en general difícil decirlo, pues que ya existió en la mitología... Pero cómo podría surgir una nueva mitología, éste es el problema cuya elucidación sólo puede esperarse de los futuros destinos del mundo[20].

La diferencia con Hegel es evidente: no es la razón especulativa sino sólo la poesía la que podrá, en cuanto empiece a obrar públicamente en forma de una nueva mitología, sustituir al poder unificador de la religión. En cualquier caso, Schelling monta todo

[17] F. SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe,* tomo 2, 312.
[18] H., tomo 1, 235.
[19] SCHELLING, tomo 2, 628.
[20] SCHELLING, tomo 2, 629.

un sistema filosófico para llegar a esta conclusión. Es la propia razón especulativa la que se sobrepuja a sí misma mediante el programa de una nueva mitología. Otra es la opinión de Schlegel, quien recomienda a los filósofos «despojarse de las galas guerreras del sistema y compartir habitáculo con Homero en el templo de la nueva poesía»[21]. En manos de Schlegel la nueva mitología se muda de una esperanza *filosóficamente fundada* en una esperanza *mesiánica* que se deja dar alas por indicios históricos: por indicios que revelan «que la humanidad lucha con todas sus fuerzas por encontrar su centro. Tiene que sucumbir... o rejuvenecerse... La ya descolorida Antigüedad retornará a vida y el más lejano futuro de la cultura empezará a anunciarse en presagios»[22]. La temporalización mesiánica de aquello que en Schelling era una expectativa histórica fundada, resulta de la distinta posición que Schlegel atribuye a la razón especulativa.

Ciertamente que ya en Schelling ésta había visto desplazado su centro de gravedad; la razón ya no podía darse cobro a sí misma en el medio de la autorreflexión, que es el medio que le es propio, sino que sólo podía reencontrarse en el medio previo que representa el arte. Pero lo que, según Schelling, se torna susceptible de intuición en los productos del arte sigue siendo la razón convertida en objetiva —el hermanamiento de lo verdadero y lo bueno en lo bello. Es justo esta unidad la que Schlegel pone en cuestión. Se atiene a la autonomía de lo bello en el sentido «de que lo bello está separado de lo verdadero y lo ético, y de que tiene los mismos derechos que éstos»[23]. La nueva mitología no deberá su fuerza vinculante a un arte en que se hermanen *todos* los momentos de la razón, sino al don divinatorio de la poesía, que es un don que se distingue de la filosofía y la ciencia, de la moral y la eticidad: «Pues el principio de toda poesía es dejar en suspenso el curso y las leyes de la razón racionalmente pensante y trasladarlos al bello rebullir de la fantasía, al caos originario de la naturaleza humana, del que no conozco símbolo más bello que el variopinto hervidero de los

---

[21] SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe*, tomo 2, 317.

[22] SCHLEGEL, tomo 2, 314.

[23] Athenäum Fragment, n. 252, SCHLEGEL, tomo 2, 207: cfr. sobre esto K. H. BOHRER, «Friedrich Schlegels Rede über Mithologie», en BOHRER (ed.), *Mythos und Moderne*, Francfort 1983, 52 ss.

antiguos dioses»[24]. Schlegel no entiende ya la nueva mitología como un tornarse sensible la razón, como un devenir estéticas las ideas, las cuales sólo por esta vía podrían vincularse con los intereses del pueblo. Sólo una poesía convertida en autónoma, purificada de las adherencias de la razón teórica y práctica, sería capaz de abrir la puerta hacia el mundo de los poderes míticos del origen. Sólo el *arte* moderno puede ponerse en comunicación con las fuentes arcaicas de la integración social que parecen haberse secado en la modernidad. Según esta lectura, la nueva mitología propone a la modernidad en discordia consigo misma entrar en relación con el «caos originario», con lo otro de la razón.

Pero si a la generación de un nuevo mito le falta la fuerza impulsora que es la dialéctica de la ilustración, si la expectativa «de ese gran proceso de rejuvenecimiento universal» ya no puede fundarse en términos de filosofía de la historia, el mesianismo romántico ha menester de una figura de pensamiento distinta[25]. Y en este contexto importa tener presente la circunstancia de que Dionisos, el intrigante dios del delirio, de la locura y de las metamorfosis sin cuento, experimenta en el primer romanticismo una sorprendente revaluación.

El culto de Dionisos pudo resultar atractivo para una época de ilustración que empezaba a quedar desconcertada en relación consigo misma, porque en la Grecia de Eurípides y de la crítica de los sofistas se habían mantenido despiertas tradiciones religiosas. Pero como motivo decisivo señala M. Frank la circunstancia de que Dionisos, como *dios venidero*, pudo atraer sobre sí esperanzas de redención[26]. Con Semele, una mujer mortal, Zeus engendró a Dionisos, que con divina cólera fue perseguido por Hera, la esposa de Zeus, y finalmente reducido a la locura. Desde entonces Dionisos peregrina con una salvaje cohorte de sátiros y vacantes por el norte de África y el Asia menor, un «dios extranjero», como dice Hölderlin, que precipita a Occidente en una «noche ayuna de dioses» y que sólo le deja los dones del entusiasmo y el delirio. Pero Dionisos retornará alguna vez reengendrado por los misterios y liberado de la locura. De todos

---

[24] SCHLEGEL, tomo 2, 319.

[25] Sobre esta expresión cfr. W. LANGE, «Tod ist bei Göttern immer ein Vorteil», en BOHRER (1983), 127.

[26] FRANK (1982), 12 ss.

los demás dioses griegos Dionisos se distingue por ser un dios ausente cuyo retorno está próximo. El paralelismo con Cristo es evidente: también éste muere y nos lega en su muerte, hasta el día de su retorno, pan y vino[27]. Pero Dionisos ofrece la particularidad de que en sus excesos cultuales mantiene también, por así decirlo, ese fondo de solidaridad social que el Occidente cristiano ha visto desvanecerse junto con las formas arcaicas de religiosidad. Así, Hölderlin pone en relación con el mito de Dionisos aquella peculiar figura de interpretación de la historia, que se convirtió en portadora de una esperanza mesiánica y que se mantuvo viva y activa hasta Heidegger. El Occidente se mueve, desde sus inicios, en la noche de la lejanía de los dioses o del olvido del Ser; el dios del futuro renovará las perdidas fuerzas del origen; y este dios inminente hace sentir su venida por medio de una dolorosa conciencia de su ausencia, por medio de un «radical alejamiento»; haciendo sentir cada vez con más premura a los abandonados lo que les ha sido sustraído, tanto más convincentemente promete su retorno: en lo hondo del mayor de los peligros despunta también lo salvador[28].

Nietzsche no es, pues, original en su consideración dionisiaca de la historia. Su tesis histórica acerca del origen del coro de la tragedia griega a partir del antiguo culto de Dionisos cobra su aguijón de crítica a la modernidad a partir de un contexto que estaba ya bien formado en el primer romanticismo. Tanto más urge entonces explicar por qué Nietzsche se distancia de este trasfondo romántico. La clave la ofrece la comparación entre Dionisos y Cristo, una comparación que no fue Hölderlin el único en establecer, sino que ya lo hicieron también Novalis, Schelling y Creuzer en el contexto de la recepción de los mitos por parte del primer romanticismo. Esta identificación del delirante dios del vino con el dios redentor cristiano sólo es posible porque lo que el mesianismo romántico busca es el *rejuvenecimiento,* pero no el *licenciamiento* de Occidente. La nueva mitología tenía por objeto restituir la solidaridad perdida, pero no

[27] La equiparación de Dionisos con Cristo la estudia M. FRANK (1982), 257-324 analizando la elegía «Brot und Wein» de Hölderlin. Cfr. también P. SZONDI, *Hölderlin-Studien,* Francfort 1970, 95 ss.

[28] Cfr. el comienzo del himno «Patmos»: «Donde está el peligro crece también lo salvador», en HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke,* tomo 2, ed. por F. Beissener, pág. 173.

negar la emancipación que la liberación respecto de los poderes míticos del origen había aportado a los sujetos individuados en presencia de un Dios único[29]. En el romanticismo, el recurso a Dionisos sólo tenía por objeto alumbrar aquella dimensión de libertad pública en que las promesas del cristianismo habían de cumplirse en el más acá, para que el principio de la subjetividad, ahondado por la Reforma y la Ilustración, a la vez que convertido por éstas en principio de dominación autoritaria, pudiera perder su limitado carácter.

III

El Nietzsche maduro se da cuenta de que Wagner, en quien a su juicio «se resume» la modernidad, compartía con los románticos la perspectiva de una consumación y *plenitud* «aún pendientes» de la Edad Moderna. Es precisamente Wagner quien lleva a Nietzsche al «desengaño acerca de todo lo que a nosotros los modernos nos queda para entusiasmarnos», porque él, un rematado decadente, «súbitamente... ha caído de rodillas ante la cruz cristiana»[30]. Wagner permanece, pues, atenido a la conexión romántica de lo dionisiaco con lo cristiano. Al igual que los románticos, Wagner no venera en Dionisos al semidiós que libera radicalmente de la maldición de la identidad, que deja en suspenso el principio de individuación, y que hace valer lo polimorfo contra la unidad del Dios transcendente, y la anomía contra toda clase de orden. En Apolo divinizaron los griegos la individuación, la atenencia del individuo a sus propios límites. Pero la belleza y mesura apolíneas no hacían sino ocultar el subsuelo de lo titánico y bárbaro que rompía en el tono extático de las fiestas dionisiacas: «El individuo, con todos sus límites y medidas, se hundía aquí en el autoolvido de los estados dionisiacos y olvidaba los ordenamientos apolíneos»[31]. Nietzsche recuerda la referencia

---

[29] Jakob Taubes hace a este propósito la observación de que Schelling, en relación con este umbral, distinguió enérgicamente entre conciencia arcaica y conciencia histórica, entre filosofía de la mitología y filosofía de la revelación: «El programa del último Schelling no es pues "ser y tiempo" sino "ser y tiempos". El tiempo mítico y el tiempo de la revelación son cualitativamente distintos» (J. TAUBES, «Zur Kojunktur des Polytheismus», en BOHRER (1983), 463.

[30] N., tomo 6, 431 s.

[31] N., tomo 1, 41.

de Schopenhauer a aquel «elemento inhumano que se apodera del hombre cuando súbitamente se le hunde el suelo de las formas cognoscitivas de los fenómenos, y el principio de razón suficiente... parece sufrir una excepción. Cuando a este elemento inhumano añadimos el deleite del éxtasis que al hundirse el principio de individuación surge del fondo más profundo del hombre, del fondo más profundo de la naturaleza, es cuando vislumbramos la esencia de lo dionisiaco»[32].

Pero Nietzsche no fue solamente discípulo de Schopenhauer, fue también contemporáneo de Mallarmé y de los simbolistas, un defensor de l'art pour l'art. Así, en la descripción de lo dionisiaco —como subida de punto de lo subjetivo hasta el completo olvido de sí— penetra también la experiencia, radicalizada una vez más frente al romanticismo, del arte contemporáneo. Lo que Nietzsche llama «fenómeno estético» se revela en el decentrado trato consigo misma de una subjetividad liberada de las convenciones cotidianas de la percepción y de la acción. Sólo cuando el sujeto se *pierde,* cuando se mueve a la deriva de las experiencias pragmáticas que hace en los esquemas habituales de espacio y tiempo, se ve afectado por el choque de lo súbito, ve cumplida «la añoranza de verdadera presencia» (Octavio Paz) y, perdido de sí, se sume en el instante; sólo cuando se vienen abajo las categorías del hacer y del pensar tejidos por el intelecto, cuando caen las normas de la vida cotidiana, cuando se desmoronan las ilusiones de la normalidad en que uno ha crecido; sólo entonces se abre el mundo de lo imprevisible, de lo absolutamente sorprendente, el ámbito de la apariencia estética que ni oculta ni manifiesta, que no es fenómeno ni esencia, sino que no es más que superficie. Aquella purificación del fenómeno estético de toda adherencia teórica y moral, que el romanticismo había iniciado, Nietzsche la ahonda aún más[33]. En la experiencia

---

[32] N., tomo 1, 28.

[33] Nietzsche estiliza a Sócrates, quien cae en el error de que el pensamiento puede llegar hasta los más profundos abismos del ser, y lo convierte en contratipo teorético del artista: «Pues si el artista en cualquier desvelamiento de la verdad, sigue pendiente, con mirada extasiada, de lo que incluso ahora, tras el desvelamiento, sigue siendo envoltura, el hombre teorético goza y se contenta con la envoltura que ha roto» (N., tomo 1, 88). Con la misma energía se vuelve Nietzsche contra la explicación moral de lo estético, que va de Aristóteles a Schiller: «El primer requisito para la comprensión del mito trágico es buscar en la esfera puramente estética el placer que le es propio, sin recurrir al ámbito de la compasión, del miedo, de lo ético-sublime. ¿Cómo puede lo repugnante y lo

estética la realidad dionisiaca queda blindada mediante «un abismo de olvido» contra el mundo del conocimiento teórico y de la acción moral, contra la cotidianidad. El arte sólo abre el acceso a lo dionisiaco al precio del éxtasis; al precio de una dolorosa desdiferenciación, de la pérdida de los límites individuales, de la fusión con la naturaleza amorfa, tanto dentro del individuo como fuera.

De ahí que el hombre de la modernidad, un hombre desprovisto de mitos, sólo pueda esperar de la nueva mitología un tipo de redención que suprime todas las mediaciones. Esta versión del principio dionisiaco en términos tomados de Schopenhauer da al programa de una nueva mitología un giro que había sido extraño al mesianismo romántico —se trata ahora de un total abandono de esa modernidad vaciada por su propio nihilismo. Con Nietzsche la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón. Y como contrainstancia de la razón Nietzsche apela a las experiencias de autodesenmascaramiento, transportadas a lo arcaico, de una subjetividad decentrada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad racional con arreglo a fines, de todos los imperativos de lo útil y de la moral. La vía para escapar de la modernidad ha de consistir en «rasgar el principio de individuación». Y tal cosa, si es que ha de ser algo más que una bonita cita de Schopenhauer, sólo puede venir avalada por las obras más avanzadas del arte de la modernidad. Tal apelación al arte de la modernidad constituye aquí una contradicción de la que Nietzsche no parece percatarse, y ello es debido a que el momento de la razón que se expresa en el sentido específico del ámbito radicalmente diferenciado que representa el arte vanguardista queda desligado en la obra de Nietzsche del plexo que forma con la razón teórica y con la razón práctica y reducido a empujones a una irracionalidad transfigurada en términos metafísicos.

Ya en el *Origen de la tragedia, tras* el arte se oculta la vida. Ya aquí encontramos esa peculiar teodicea según la cual el mun-

---

inarmónico, el contenido del mito trágico, provocar un placer estético?» (N., tomo 1, 152).

do sólo puede justificarse como fenómeno estético[34]. La atrocidad y el dolor se consideran, igual que el placer, como proyecciones de un espíritu creador que despreocupadamente se entrega al distraído placer que le ocasionan el poder y la arbitrariedad de sus quiméricas creaciones. El mundo aparece como un tejido hecho de simulaciones e interpretaciones a las que no subyace ninguna intención ni ningún texto. La potencia creadora de sentido constituye, juntamente con una sensibilidad que se deja afectar de las maneras más variadas posibles, el núcleo estético de la *voluntad de poder.* Ésta es al tiempo una *voluntad de apariencia,* de simplificación, de máscara, de superficie; y el arte puede considerarse la genuina actividad metafísica del hombre, porque la vida misma descansa en la apariencia, el engaño, la óntica, la necesidad de perspectivas y de error[35].

Nietzsche sólo puede desarrollar esta idea y convertirla en una «metafísica de artistas» si logra reducir a lo estético todo lo que es y todo lo que debe ser. No puede haber ni fenómenos ónticos ni fenómenos morales, a lo menos no en el sentido en que Nietzsche habla de fenómenos estéticos. A la demostración de tal cosa sirven los conocidos proyectos de una teoría pragmatista del conocimiento y de una historia natural de la moral, que reducen la distinción entre «verdadero» y «falso», «bueno» y «malo» a preferencias por lo útil para la vida y por lo superior[36]. Según este análisis, tras las pretensiones de validez en apariencia universales se ocultan las pretensiones subjetivas de poder inherentes a las estimaciones valorativas. Ello no quiere decir que en estas pretensiones de poder se haga valer la voluntad de autoafirmación estratégica de sujetos individuales. Es la voluntad transubjetiva de poder la que se manifiesta en todos esos flujos y reflujos de los procesos anónimos de avasallamiento.

La teoría de una voluntad de poder que se cumple en todo acontecer, ofrece el marco en que Nietzsche explica cómo surgen las ficciones de un mundo del ente y de lo bueno, así como la apariencia de identidad de los sujetos cognoscentes y que actúan

---

[34] Esta doctrina la resume Nietzsche en la frase «Está justificado todo mal cuya mirada resulte edificante a un dios» (N., tomo 5, 304.).

[35] N., tomo 1, 17 s.; tomo 5, 168; tomo 12, 140.

[36] J. HABERMAS, «Zur Nietzsches Erkenntnistheorie», en HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* Francfort 1982, 505 ss.

moralmente, cómo la metafísica, la ciencia y el ideal ascético llegan a dominar —y finalmente: cómo la razón centrada en el sujeto debe todo este inventario a una fatal inversión masoquista acontecida en lo más íntimo de la voluntad de poder. La dominación nihilista de la razón centrada en el sujeto es concebida como resultado y expresión de una perversión de la voluntad de poder.

Como la voluntad de poder no pervertida no es más que la versión metafísica del principio dionisiaco, Nietzsche puede entender el nihilismo de la actualidad como noche de la lejanía de los dioses, en que se anuncia el advenimiento del dios ausente. Su «aparte» y «más allá» es malinterpretado por el pueblo como huida ante la realidad —«cuando en verdad no es más que su abismarse, su enterrarse, su profundizar en la realidad para, cuando retorna a la luz, poder traer la redención a esa realidad desde ella misma»[37]. Nietzsche define el instante del retorno del anticristo como «angelus del mediodía» —en notable coincidencia con la conciencia estética del tiempo de Baudelaire. En la hora de Pan el día suspende su aliento, el tiempo se detiene— el instante transitorio se desposa con la eternidad.

Nietzsche debe el concepto que en términos de teoría del poder desarrolla de la modernidad, a una crítica desenmascaradora de la razón, que se sitúa a sí misma fuera del horizonte de la razón. Esta crítica posee una cierta sugestividad, porque, a lo menos implícitamente, apela a criterios que están tomados de las experiencias básicas de la modernidad estética. Pues Nietzsche introniza el gusto, «el sí y el no del paladar», como órgano de un conocimiento allende lo verdadero y lo falso, allende el bien y el mal. Pero estos criterios del juicio estético, de los que pese a todo sigue haciendo uso, Nietzsche no puede legitimarlos porque transporta las experiencias estéticas a un mundo arcaico, porque la capacidad crítica de estimación valorativa, aguzada en el trato y comercio con el arte moderno, no queda reconocida como un momento de la razón, que al menos en términos procedimentales, es decir, en virtud del procedimiento de fundamentación argumentativa, pudiera todavía ser puesto en relación y quedar articulado con el conocimiento objetivo y la capacidad

---

[37] N., tomo 5, 336.

de juicio moral. Lo estético como puerta de salida a lo dionisiaco queda más bien mistificado y convertido en lo otro de la razón. Así, los develamientos que Nietzsche lleva a efecto en términos de teoría del poder se ven atrapados en el dilema de una crítica a la razón, que al convertirse en total, se torna autorreferencial. Mirando retrospectivamente al *Origen de la tragedia* confiesa Nietzsche la juvenil ingenuidad de su tentativa de «transplantar la ciencia al terreno del arte, ver la ciencia bajo la óptica del artista»[38]. Pero tampoco en su edad madura parece tener muy claro qué significa ejercer una crítica ideológica que acaba atacando sus propios fundamentos[39]. A la postre Nietzsche oscila entre dos estrategias.

Por un lado, Nietzsche se sugiere a sí mismo la posibilidad de una consideración artística del mundo, practicada con medios científicos pero en actitud antimetafísica, antirromántica, pesimista y escéptica. Una ciencia histórica de esta guisa, al estar al servicio de la filosofía de la voluntad de poder, puede escapar a la ilusión de la fe en la verdad[40]. Pero entonces habría que empezar presuponiendo la validez de esta filosofía. De ahí que, por otro lado, Nietzsche tenga que afirmar la posibilidad de una crítica de la metafísica, que ponga al descubierto las raíces de ésta, pero sin considerarse a sí misma filosofía. Declara a Dionisos filósofo y a sí mismo último discípulo e iniciado de este dios filosofante[41].

Por ambas vías ha sido proseguida la crítica de Nietzsche a la modernidad. El científico escéptico que con métodos antropológicos, psicológicos e históricos trata de desenmascarar la perversión de la voluntad de poder, la rebelión de las fuerzas reactivas y el surgimiento de la razón centrada en el sujeto, tiene sus continuadores en Bataille, Lacan y Foucault; el crítico de la metafísica, que, como iniciado reclama para sí un saber especial y que persigue el nacimiento de la filosofía del sujeto hasta sus raíces en el pensamiento presocrático, tiene sus sucesores en Heidegger y Derrida.

---

38 N., tomo 1, 13.
39 Cfr. *Zur Genealogie der Moral,* N., tomo 5, 398-405.
40 N., tomo 12, 159 s.
41 N., tomo 5, 238.

IV

Heidegger trata de recoger los motivos esenciales del mesianismo dionisiaco de Nietzsche pero escapando a las aporías en que, a causa de su autorreferencialidad, se ve atrapada su crítica de la razón. El Nietzsche «científico» se propone lanzar al pensamiento moderno más allá de sí mismo, por la vía de una genealogía de la fe en la verdad y del ideal ascético; Heidegger, que en esta estrategia de desenmascaramiento planteada en términos de teoría del poder olfatea un último resto de ilustración, prefiere atenerse al Nietzsche «filósofo». La meta que Nietzsche se proponía con una crítica ideológica totalizada, una crítica ideológica que acaba destruyéndose a sí misma, Heidegger trata de alcanzarla mediante una destrucción de la metafísica occidental, planteada como una crítica inmanente. Nietzsche había tensado el arco del acontecer dionisiaco entre la tragedia griega y la nueva mitología. La última filosofía de Heidegger puede entenderse como la tentativa de desplazar ese acontecer, del teatro de una mitología renovada en términos estéticos al teatro de la filosofía[42]. Heidegger se ve primero ante la tarea de colocar a la filosofía en el sitio que en Nietzsche ocupa el arte (como reacción al nihilismo), para poder después transformar el pensamiento filosófico, de modo que pueda convertirse en teatro del congelamiento y renovación de las fuerzas dionisiacas. Heidegger busca interpretar el ascenso y superación del nihilismo como principio y fin de la metafísica.

Su primer curso sobre Nietzsche lleva por título «La voluntad de poder como arte». Este curso se basa en fragmentos póstumos, que en la compilación de Elisabeth Foerster-Nietzsche se los infla hasta convertirlos en una supuesta obra maestra no escrita, «La voluntad de poder»[43]. Heidegger trata de probar la

---

[42] Heidegger se ocupó constantemente de Nietzsche en el decenio 1935-1945, es decir, entre la *Introducción a la Metafísica,* que todavía muestra las huellas del Heidegger fascista, y la *Carta sobre el Humanismo,* que introduce su filosofía de postguerra. La idea de historia del ser adquirió forma en una intensiva discusión con el filósofo Nietzsche. Esto lo reconoce Heidegger en 1961 en el prólogo a los dos tomos que documentan este fragmento de la evolución de su pensamiento: M. HEIDEGGER, *Nietzsche,* Pfullingen 1961, tomo 1, 9 s.

[43] Esta ficción ha quedado completamente destruida por la edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari; Cfr. sus comentarios a la obra tardía, N., tomo 14, 383 ss., y la crónica de la vida de Nietzsche, N., tomo 15.

tesis de que «Nietzsche se mueve en la ruta del preguntar característico de la filosofía occidental»[44]. Ciertamente que a ese pensador que «con su metafísica retorna al origen de la filosofía occidental»[45] y pone en marcha la reacción contra el nihilismo, Heidegger lo llama un «artista-filósofo»; mas las ideas de Nietzsche acerca de la fuerza salvadora del arte sólo serían «estéticas a primera vista, pero en su intención más íntima deben considerarse metafísicas»[46]. La comprensión clasicista que Heidegger tiene del arte fomenta esta interpretación; Heidegger está convencido, como Hegel, de que con el romanticismo el arte ha llegado esencialmente a su fin. Una comparación con Walter Benjamin podría mostrar cuán poco se sintió afectado Heidegger por las experiencias genuinas del arte de vanguardia. Por eso, tampoco pudo entender por qué sólo un arte extremada en términos subjetivistas y radicalmente diferenciada, que, a partir de las experiencias que en el trato consigo misma cosecha una subjetividad decentrada, desarrolla perseverante el sentido específico de lo estético, podía presentarse a sí misma como inauguradora de una nueva mitología[47]. De ahí que no le resulte muy difícil difuminar el sentido propio del «fenómeno estético» y asimilar el arte a la metafísica. Lo bello permite al Ser centellear: «La belleza y la verdad están ambas referidas al Ser, y ello en forma de revelación del Ser del ente»[48].

Más tarde se dirá que el poeta proclama lo santo que se hace patente al pensador. El poetizar y el pensar están ciertamente referidos el uno al otro, pero a la postre el poetizar brotaría del pensamiento que bebe del origen[49].

---

[44] HEIDEGGER (1961), tomo 1, 12.
[45] HEIDEGGER (1961), tomo 1, 27.
[46] HEIDEGGER (1961), tomo 1, 154..
[47] En este aspecto muestra una sensibilidad incomparablemente mayor Oskar Becker con su contraproyecto dualista a la ontología fundamental de Heidegger: O. BECKER, «Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstler»; O. BECKER, «Von der Abenteuerlichkeit des Künstler und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen», en O. BECKER, *Dasein und Dawesen, Gesammelte Philosophische Aufsätze,* Pfullingen 1963, 11 ss. y 103 ss.
[48] HEIDEGGER (1961), N.
[49] Epílogo a «Was ist Metaphysik», en M. HEIDEGGER, *Wegmarken,* Francfort 1978, 309.

Tras haber ontologizado de esta guisa el arte[50], la filosofía tiene que hacerse nuevamente cargo de la tarea que en el romanticismo delegó en el arte —la de crear un equivalente del poder unificador de la religión, para contrarrestar los desgarramientos de la modernidad. Nietzsche había confiado al mito de Dionisos, renovado en términos estéticos, la superación del nihilismo. Heidegger proyecta este acontecer dionisiaco sobre la pantalla de una crítica a metafísica, que de esta forma cobra una significación histórica universal.

Ahora es el Ser el que se ha retraído del ente y el que anuncia su indefinida llegada haciendo sentir su ausencia y mediante el creciente dolor de la privación. El pensamiento dedicado a seguir los vericuetos de ese olvido del Ser que pende como un destino sobre la filosofía occidental tiene una función catalizadora. El pensamiento que, al tiempo que brota de la metafísica, se remonta hacia atrás para preguntar por los orígenes de ésta y transciende desde dentro sus límites, ya no comparte la confianza en sí misma de una razón que exige terminantemente autonomía. Ciertamente que hay que retirar las capas bajo las que yace sepultado el Ser. Pero a diferencia de la fuerza de la reflexión, el trabajo de destrucción sirve a la ejercitación en una nueva heteronomía. Centra únicamente su energía en la autosuperación y autonegación de una subjetividad que ha de aprender paciencia y ha de desleírse en humildad. De por sí la razón sólo puede ocuparse en la fatal actividad del olvidar y el expulsar. Tampoco el recuerdo posee fuerza bastante para mover al exiliado al retorno. Por tanto, el Ser sólo puede acontecer como un destino, para el cual aquellos que necesitan de él se mantienen en todo caso abiertos y dispuestos. La crítica de Heidegger a la razón acaba, pues, en la radicalidad de la exigencia de un cambio de actitud, que impone distancias, que todo lo penetra, pero que carece de todo contenido —un cambio de actitud que deja tras de sí la autonomía, y marcha hacia una entrega al Ser, en la que presuntamente quedaría superada la oposición entre autonomía y heteronomía.

Una dirección distinta es la que adopta la crítica de Bataille a la razón, crítica que también se inspira en Nietzsche. También

---

[50] Heidegger resume su primera lección sobre Nietzsche con las palabras «Vista desde la esencia del ser, el arte tiene que considerarse como el acontecer fundamental del ente, como lo propiamente creador».

Bataille utiliza el concepto de lo santo para aquellas experiencias decentradas, caracterizadas por un encantamiento ambivalente, en los que la endurecida subjetividad se aliena de sí misma. Ejemplares en este sentido son los actos de sacrificio religioso y de fusión erótica, en que el sujeto parece querer «desatarse de su referencia al yo» y dejar sitio a una restauración de la «continuidad del Ser»[51]. También Bataille anda tras las huellas de un poder originario que pudiera remediar la ruptura entre el mundo racionalmente disciplinado del trabajo y el proscrito Otro de la razón. El avasallador retorno de la perdida continuidad del Ser se lo representa Bataille como una erupción de elementos contrarios a la razón, como el extasiante acto de deslimitación del sí mismo individual. En este proceso de disolución la subjetividad monádicamente conclusa de los sujetos que se afirman los unos frente a los otros queda expropiada y lanzada al abismo.

Ciertamente que Bataille no se acerca a este poder dionisiaco dirigido contra el principio de individuación, por el entrecortado camino de una autosuperación, presentada como ejercicio, del pensamiento atrapado en la metafísica, sino que en términos descriptivos y analíticos va derechamente a los fenómenos de transgresión de los propios límites y autoextinción del «agente racional con arreglo a fines». Manifiestamente son los rasgos bacánticos de una orgiástica voluntad de poder los que interesan a Bataille: la actividad creadora y desbordante de una voluntad de poder que se manifiesta, así en el juego, la danza, la exaltación y el vértigo, como en aquellas excitaciones causadas por el simultáneo espanto y deleite que produce la visión del dolor y de la muerte violenta. La ávida mirada con que Bataille pacientemente disecciona las experiencias límites del sacrificio ritual y del acto de amor sexual, vienen dirigidas e informadas por una estética del horror. El durante muchos años compañero de viaje y después oponente de André Breton no pasa de largo, como hace Heidegger, ante la experiencia estética fundamental de Nietzsche, sino que escudriña la radicalización de esta experiencia en el surrealismo. Como un poseso investiga Bataille esas ambiguas reacciones afectivas de la vergüenza, la náusea, el terror, la satisfacción sádica, que vienen provocadas por impresiones súbitas, hirientes, indecentes y escandalosas, que irrum-

---

[51] BATAILLE, *L'Erotisme,* París 1957, 17.

pen desbordantes de violencia. En esas excitaciones explosivas las tendencias contrapuestas que son el deseo y la aterrada huida se aúnan en una fascinación que nos paraliza. El asco, la repugnancia y la náusea se funden con el deleite, el encantamiento y la avidez. La conciencia que queda expuesta a estas desgarradoras ambivalencias, se sale de quicio. Los surrealistas querían provocar este estado de shock con medios estéticos aplicados de forma agresiva. Bataille persigue las huellas de esta «iluminación profana» (Benjamin) retrocediendo incluso hasta los tabúes que representan el cadáver humano, el canibalismo, el cuerpo desnudo, la sangre menstrual, el incesto, etc.

Estas investigaciones antropológicas de las que aún habremos de ocuparnos, ofrecen el punto de arranque para una teoría de la soberanía. Al igual que Nietzsche en la *Genealogía de la Moral,* también Bataille investiga la expulsión y erradicación cada vez más completas de todo lo heterogéneo, merced a las cuales se constituye el moderno mundo del trabajo, del consumo y del ejercicio del poder, racionales con arreglo a fines. Bataille no duda incluso en construir una historia de la razón occidental que como la crítica de la metafísica de Heidegger describe la Edad Moderna como una época de consunción y atrofia. Pero en Bataille los elementos heterogéneos repudiados no aparecen en forma de un destino apocalíptico místicamente evocado por el pensamiento, sino como fuerzas subversivas que, de no quedar desencadenadas antes en una sociedad socialista de carácter libertario, habrán de experimentar por fuerza convulsas descargas.

En pro de este derecho de lo sagrado renovado en tales términos Bataille lucha, paradójicamente, sirviéndose de los medios del análisis científico. En modo alguno desacredita Bataille el pensamiento metódico. «Nadie puede plantear el problema de la religión si parte de soluciones arbitrarias que el actual *espíritu de rigor* no permite: Cuando hablo de la experiencia interior y no de objetos, no me estoy comportando como un hombre de ciencia, pero en el instante en que hablo de objetos lo hago con el ineludible rigor del científico»[52].

A Bataille lo separan de Heidegger tanto su acceso a una experiencia estética genuina de la que extrae el concepto de lo santo, como el respeto por el carácter científico de un conoci-

---

[52] *Ibid.*, 39.

miento que Bataille quiere poner al servicio de su análisis de lo santo. Con todo, saltan a la vista los paralelismos entre ambos pensadores cuando se consideran sus aportaciones al discurso filosófico de la modernidad. Estas similitudes estructurales se explican porque Heidegger y Bataille, siguiendo a Nietzsche, tratan de resolver la misma tarea. Ambos quieren practicar una crítica radical de la razón —una crítica que ataca las propias raíces de la crítica. De este coincidente problema se siguen coacciones argumentativas que son formalmente similares.

En efecto: ante todo el objeto de la crítica ha de estar definido con tal precisión, que podamos reconocer en él como principio de la modernidad la razón centrada en el sujeto. Heidegger elige como punto de partida el pensamiento objetivante que las ciencias modernas representan, Bataille la acción «racional con arreglo a fines» de la empresa capitalista y del aparato estatal burocrático. El primero, Heidegger, investiga los conceptos ontológicos básicos de la filosofía de la conciencia para poner al descubierto la voluntad de control técnico sobre procesos objetivados como impulso que domina al pensamiento desde Descartes a Nietzsche. La subjetividad y la cosificación distorsionan la mirada para todo aquello de que no podemos disponer. El segundo, Bataille, investiga aquellos imperativos de economía y eficiencia a que cada vez con más exclusividad se someten el trabajo y el consumo, para apresar en el productivismo industrial una tendencia a la autodestrucción, inherente a todas las sociedades modernas. La sociedad radicalmente racionalizada impide el gasto improductivo y el derroche generoso de la riqueza acumulada.

Como esta totalizada crítica a la razón ha abandonado la esperanza de una dialéctica de la ilustración, aquello que cae bajo su dependencia o jurisdicción tiene que ser tan amplio, que lo otro de la razón, las contrafuerzas que son el Ser o la soberanía, no acaben revelándose al cabo como momentos censurados y reprimidos de la propia razón. De ahí que Heidegger y Bataille, pasando por detrás de los inicios de la historia occidental, se remonten a los orígenes arcaicos para reencontrar las huellas de lo dionisiaco, bien en el pensamiento de los presocráticos, o bien en los estados de excitación generados por los rituales sacros de los actos sacrificiales. Pues ahí es donde han de encontrarse aquellas experiencias enterradas, eliminadas por vía de racionalización, que llenen de vida las expresiones «Ser»

y «soberanía». Ya que de entrada ambas son sólo nombres. Y ambas tienen que ser definidas de tal suerte como conceptos contrarios al de razón, que se muestren resistentes contra toda tentativa de incorporación por la razón. El «Ser» es definido como aquello que se ha *retirado o retraído* de la totalidad del ente pensada en términos objetuales. La «soberanía» como aquello que ha sido *excluido* del mundo de lo útil y de lo susceptible de cálculo. Estos poderes del origen aparecen en las imágenes de una plenitud que se dona a sí misma, pero que ahora se nos escatima y bajo cuya privación adolecemos, o como una riqueza que aguarda derroche. Mientras que la razón viene definida por el control y utilización calculantes, lo otro de ella sólo puede caracterizarse negativamente como aquello de que en absoluto podemos disponer, que cae fuera del ámbito de lo útil —como un medio en que el sujeto no puede zambullirse si no hace dejación de sí y transgrede sus límites como sujeto.

Ambos momentos, la razón y lo otro de ella, no están entre sí en una oposición que apunte a una superación dialéctica, sino en la relación de tensión de una repulsión y exclusión recíprocas. Su relación no viene constituida por la dinámica de una represión que pudiera anularse merced a procesos de reflexión dirigidos en sentido inverso o merced a una praxis ilustrada. Antes bien, la razón está tan impotentemente entregada a la dinámica del retraimiento y abandono protagonizados por el Ser, a la dinámica del excluir y el proscribir, que la obtusa subjetividad no es capaz de acercarse, con las fuerzas de la anámnesis y del análisis que le son propias, a aquello que se hurta a ella o que mantiene lejos de ella. Lo otro de la reflexión permanece cerrado a la autorreflexión. Rige un juego de fuerzas de índole metahistórica o de tipo cósmico-natural, que exige un esfuerzo de muy *distinta* observancia. El esfuerzo paradójico de una razón que transgrede sus propios límites adopta en Heidegger la forma quiliástica de un fervoroso pensar rememorativo *(Andenken),* conjurante del destino del Ser, mientras que Bataille emprende una sociología de lo santo, de enfoque heterológico, pero sin que en definitiva quepa pensar influir sobre el juego transcendente de las fuerzas.

Ambos autores desarrollan su teoría por la vía de una reconstrucción narrativa de la historia de la razón occidental. Heidegger, que utilizando como hilo conductor la filosofía del sujeto interpreta la razón como autoconciencia, entiende el nihilismo como expresión de un adueñamiento técnico del mundo, desen-

cadenado en términos totalitarios. Se cumpliría así el hado de un pensamiento metafísico que fue puesto en marcha por la pregunta por el Ser y que, sin embargo, ante la totalidad del ente reificado pierde cada vez más de vista ese esencial punto de partida. Bataille, que, valiéndose como hilo conductor de la filosofía de la praxis, interpreta la razón como trabajo, entiende el nihilismo como consecuencia de una compulsión a la acumulación, autonomizada en términos totalitarios. Se cumpliría así la fatalidad de una producción excedente que en los orígenes había servido todavía al derroche y al quedar-fuera-de-sí festivo y soberano pero que después consume cada vez más recursos con la finalidad de incrementar la producción, transforma el derroche en consumo, y hurta el suelo a la soberanía creadora, al pleno hacer entrega de sí.

Olvido del Ser y expulsión de la parte proscrita son las dos imágenes dialécticas que hasta hoy vienen inspirando todas aquellas tentativas que arracan la crítica de la razón de las figuras de pensamiento de una ilustración en sí dialéctica y elevan lo otro de la razón a instancia ante la que la modernidad puede ser llamada al orden. Por eso voy a ver, por un lado en la filosofía última de Heidegger (y en la productiva prosecución de esta mística filosófica por Derrida), y por otro en la «economía general» de Bataille (y en la «genealogía del saber» que Foucault basa en una teoría del poder) si estos dos caminos que Nietzsche señaló nos sacan de verdad de la filosofía del sujeto.

Heidegger ontologizó resueltamente el arte y se jugó todo a la carta de un movimiento de pensamiento a la vez destructivo y liberador, cuya finalidad era superar la metafísica desde sí misma. Con ello escapa a las aporías de una crítica autorreferencial de la razón, que no tiene más remedio que acabar destruyendo sus propios fundamentos. Pero con el giro ontológico que da al mesianismo dionisiaco, Heidegger se liga de tal suerte a la cuestión de partida, al estilo de pensamiento y al modo de fundamentación de la filosofía primera, que sólo puede superar el fundamentalismo de la fenomenología de Husserl al precio de una fundamentalización de la historia, fundamentalización que discurre en vacío. Pues Heidegger trata de escapar del círculo mágico que es la filosofía del sujeto, fluidificando sus fundamentos por vía de temporalización. Pero el superfundamentalismo de una historia del Ser que abstrae de toda historia concreta delata que permanece prisionero del pensamiento negado. Ba-

taille, en cambio, permanece fiel a la experiencia estética básica, no falsificada, de lo dionisiaco accediendo así a un ámbito de fenómenos en que la razón centrada en el sujeto puede reflejarse como en lo otro de ella. Ciertamente que Bataille no puede confesarse que tal experiencia es en realidad moderna, que proviene del surrealismo; con ayuda de conocimientos antropológicos tiene que transplantarla a lo arcaico. De esta forma Bataille persigue el proyecto de un análisis científico de lo santo y de una economía general, cuya finalidad es explicar el proceso histórico universal de racionalización y la posibilidad de una última inversión de éste.

Pero en esta tentativa se ve envuelto en el mismo dilema que Nietzsche: la teoría del poder no puede satisfacer la exigencia de objetividad científica y cumplir al tiempo el programa de una crítica total y por tanto autorreferencial de la razón, que como tal tiene que acabar también afectando a la verdad de los enunciados científicos.

Pero antes de seguir esas dos vías a la postmodernidad, abiertas por Nietzsche y practicadas por Heidegger y Bataille, voy a detenerme en otra vía de argumentación que, considerada desde el punto a que hemos llegado, se juzgará, sin duda, retardadora: me refiero a la ambigua tentativa por parte de Horkheimer y Adorno, de una dialéctica de la ilustración capaz de satisfacer la radical crítica nietzscheana a la razón.

5

HORKHEIMER Y ADORNO: EL ENTRELAZAMIENTO DE MITO E ILUSTRACIÓN

Los escritores *sombríos* de la burguesía como Maquiavelo, Hobbes, Madenville, habían embelesado siempre a un Horkheimer conquistado por Schopenhauer. Sin embargo, esos pensadores pensaban aún constructivamente, a partir de sus estridencias podían trazarse todavía líneas que conducían a la teoría marxista de la sociedad. Los escritores *negros* de la burguesía, sobre todo el marqués de Sade y Nietzsche, rompieron esas conexiones. De ellos parten Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración,* su libro más negro, para traer a concepto el proceso de autodestrucción de la Ilustración. Según sus propios análisis, nada podían esperar ya de la fuerza liberadora del concepto. Pero llevados de la esperanza de los desesperados, que en Benjamin se torna irónica, no quisieron desistir, empero, del trabajo del concepto, que en sus manos se torna, pues, paradójico. Este estado de ánimo, esta actitud ya no es la nuestra. Sin embargo, bajo el signo de un Nietzsche renovado en términos postestructuralistas se difunden estados de ánimo y actitudes que pueden confundirse con aquéllas. Lo que por mi parte pretendo es prevenir tal confusión.

La *Dialéctica de la Ilustración* es un libro curioso. Sus partes esenciales proceden de las notas que Gretel Adorno tomó de las discusiones entre Horkheimer y Adorno en Santa Mónica. El texto se concluyó en 1944 y apareció tres años después en la editorial Querido de Amsterdan. Ejemplares de esta primera edición pudieron adquirirse durante casi veinte años. La historia del libro con que Horkheimer y Adorno influyeron en la evolución intelectual de la República Federal Alemana, sobre todo

durante sus dos primeros decenios de existencia, guarda, pues, una curiosa relación inversa con el número de compradores. Curiosa es también la composición del libro. Consiste en un artículo de algo más de cincuenta páginas, dos excursos y tres apéndices. Éstos ocupan más de la mitad del texto. La forma de exposición, más bien intrincada, no permite reconocer a primera vista la clara estructura de la argumentación.

Por eso voy a explicar primero las dos tesis centrales (I). De la valoración de la modernidad se sigue el problema que a mí me interesa en relación con la situación actual: por qué Horkheimer y Adorno tratan de ilustrar radicalmente a la Ilustración sobre sí misma (II). El gran modelo de un totalizante sobrepujarse a sí misma de la crítica ideológica lo constituía Nietzsche. La comparación de Horkheimer y Adorno con Nietzsche no sólo nos informa acerca de las contrapuestas direcciones en que ambas partes impulsan su crítica de la cultura (III), sino que despierta también dudas sobre esta repetida reflexivización de la Ilustración (IV).

I

En la tradición de la Ilustración el pensamiento ilustrado se consideró a la vez como antítesis del mito y como fuerza contraria a él. Como *antítesis,* porque opone al autoritario carácter vinculante de una tradición engranada en la cadena de las generaciones la coacción sin coacciones que los buenos argumentos ejercen; como *fuerza* contraria al mito, porque su función es romper por medio de ideas adquiridas por el individuo y convertidas en fuentes de motivación el encantamiento que ejercen los poderes colectivos. La ilustración contradice al mito escapando con ello a su poder[1]. A este contraste, de que tan seguro se siente el pensamiento ilustrado, oponen Horkheimer y Adorno la tesis de una secreta complicidad entre ilustración y mito: «Ya el mito es ilustración y la ilustración se torna mitología»[2]. Esta tesis anunciada en el prefacio, es desarrollada en el artículo que da título

[1] K. HEINRICH, *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen,* Francfort 1964.

[2] *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam 1947, 10; citada en lo que sigue como DA. Cfr. también mi epílogo a la nueva edición, Francfort 1985.

al libro y justificada en forma de una interpretación de la *Odisea.*

De la objeción filológica que los propios autores anticipan de que, con la elección de esa tardía elaboración épica de una tradición mítica que el propio Homero, desde su punto de vista, pone ya a distancia, se está incurriendo en una petitio principii, los autores extraen una ventaja metodológica: «En las distintas capas del poema de Homero han ido precipitando los mitos; pero el relato que se hace de ellos, la unidad que se impone a esas difusas sagas es a la vez la descripción de la vía por la que el sujeto huyó de los poderes míticos». En las aventuras de Ulises, astuto por partida doble, se refleja la historia de una subjetividad que se arranca a sí misma del poder de las potencias míticas. El mundo mítico no es la patria, sino el laberinto del que hay que evadirse por mor de la propia identidad: «La añoranza de la patria es lo que pone en marcha las aventuras por las que la subjetividad, cuya prehistoria nos describe la Odisea, escapa del mundo primigenio. Que el concepto de patria se oponga al mito que obscenamente los fascistas quieren dar por patria, he ahí cifrada la íntima paradoja de esta epopeya» (DA, 96 s.).

Ciertamente que las narraciones míticas llaman al individuo a una vuelta a los orígenes con los que está genealógicamente unido por la cadena de generaciones; pero los actos rituales a que las narraciones convocan, actos que tienden un puente y salvan la culpable distancia a que han quedado los orígenes, ahondan aún más el abismo[3]. El mito del origen mantiene el *doble sentido* del verbo alemán *«Entspringen»,* el estremecimiento ante la pérdida de raíces y el respiro de alivio tras el acto de huida. De ahí que Horkheimer y Adorno persigan la astucia de Ulises hasta lo más íntimo de los sacrificios; éstos comportan un momento de mentira en la medida en que los individuos se redimen de la maldición de las potencias vengativas ofrendando un sustituto cargado de valor simbólico[4]. Esta capa del mito caracteriza la ambivalencia de una actitud de la conciencia, para la que la praxis ritual es a la vez real y aparente. De vital

---

[3] K. HEINRICH, *Dahlemer Vorlesung,* Basel/Francfort 1981, 22 s.

[4] «Primigenia tiene que ser la experiencia de que la comunicación simbólica con la divinidad a través de la ofrenda, no es real. La representación del oferente en la ofrenda, glorificada por los irracionalistas de moda, no hay que separarla del endiosamiento de lo sacrificado, del embuste, de la racionalización sacerdotal del asesinato mediante la apoteosis del elegido» (DA, 66).

necesidad para la conciencia colectiva es la fuerza regeneradora que posee el retorno ritual a los orígenes, retorno que garantiza, como Durkheim mostró, la cohesión social. Pero igualmente necesario es el carácter meramente aparente de ese retorno a los orígenes, a los que el miembro del colectivo que es la sociedad tribal, a la vez ha de escapar para formar su yo. Así pues, los poderes míticos, poderes que quedan santificados a la vez que sobrepujados en astucia, ocupan ya, en la prehistoria de la subjetividad, una primera capa de ilustración (DA, 60).

Pero ésta sólo sería ilustración lograda, si el alejamiento respecto a los orígenes significara liberación. Mas el poder mítico se revela como el momento retardante que detiene la emancipación apetecida, que prolonga una y otra vez una ligazón a los orígenes experimentada como cautiverio. De ahí que Horkheimer y Adorno llamen ilustración al proceso global que cuelga entre ambos partidos. Y este proceso, el vencimiento de las potencias míticas, fatalmente renueva en cada nueva etapa el retorno del mito. En cada nueva etapa de ilustración, la ilustración fatalmente se torna en mitología. También esta tesis tratan de confirmarla los autores analizando la etapa odiseica de la conciencia.

Escudriñan cada episodio de la *Odisea* para averiguar el precio que el experimentado Ulises tiene que pagar por salir tan fortalecido y consolidado de las aventuras que arrostra, como sale el espíritu de aquellas experiencias de la conciencia, de que el Hegel de la Fenomenología nos informa con la misma intención con que Homero, el épico, nos informa de las aventuras de Ulises. Los episodios nos informan de peligros, de astucia, de evasión, y de la renuncia autoimpuesta por la que el yo aprende a dominar el peligro, se alza con su propia identidad, al tiempo que se despide de la dicha del arcaico ser-uno con la naturaleza, así con la externa como con la interna. El canto de las sirenas recuerda una felicidad antaño «otorgada por la fluctuante conexión con la naturaleza»; Ulises se abandona a las seducciones como alguien que ya se sabe bien encadenado: «El dominio del hombre sobre sí mismo, que sirve de base a su yo y lo funda, es siempre virtualmente la aniquilación del sujeto por mor del cual tal dominación se produce, pues la sustancia dominada, sometida y disuelta por la autoconservación es nada menos que lo vivo en función de lo cual habría que determinar las aportaciones a la autoconservación, es nada menos que aquello que habría que conservar» (DA, 71). Esta idea de que los hombres desarrollan

su identidad aprendiendo a dominar la naturaleza externa al precio de la represión de la interna, sirve de patrón para una descripción bajo la que el proceso de ilustración revela su doble haz: el precio de la renuncia, de la ocultación ante sí mismo, de la ruptura de la comunicación del yo con su propia naturaleza interna que ahora se torna anónima en forma de «ello», es interpretado como resultado de una introversión del sacrificio. El yo que antaño había superado en el sacrificio la astucia del destino mítico, es atrapado de nuevo por éste en cuanto se ve obligado a introyectar el sacrificio: «Pero el yo firmemente idéntico a sí mismo que nace de la superación del sacrificio, no representa inmediatamente otra cosa que un ritual sacrificial endurecido, fijo como una roca, que el hombre, al oponer su conciencia al plexo de la naturaleza, se celebra a sí mismo» (DA, 70).

En el proceso histórico-universal de ilustración la especie humana se ha alejado, pues, cada vez más de los orígenes y, sin embargo, no se ha liberado de la compulsión mítica a la repetición. El mundo moderno, el mundo plenamente racionalizado, sólo está desencantado en apariencia; sobre él pende la maldición de la cosificación demónica y del aislamiento mortal. En los fenómenos de parálisis de una emancipación que corre en vacío, se patentiza la venganza que los poderes del origen se cobran contra aquellos que no tuvieron más remedio que emanciparse y que, sin embargo, no lograron evadirse. La necesidad en que se ve el hombre de dominar racionalmente las fuerzas naturales que le amenazan desde fuera, ha puesto a los sujetos en la vía de un proceso de formación que incrementa hasta el infinito las fuerzas productivas por mor de la pura autoconservación, pero que deja atrofiarse las fuerzas de la reconciliación que transcienden la pura conservación. La dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de la ilustración.

Con ello Horkheimer y Adorno hacen variaciones sobre un conocido tema de Max Weber, quien en el mundo moderno, tras el desencantamiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, ve levantarse de sus sepulcros a los viejos dioses que adoptando la forma de poderes impersonales vuelven a entablar entre ellos la irreconciliable lucha de los poderes primigenios[5].

---

[5] M. WEBER, «Wissenschaft als Beruf», en *Ges. Aufsätze sur Wissenschaftslehre,* Tubinga 1968, 604.

El lector que no se deje avasallar por el carácter retórico de la exposición, que dé un paso atrás y tome en serio la pretensión de carácter integralmente filosófico del texto, puede obtener la impresión:

— de que la tesis que en él se desarrolla no es menos arriesgada que el diagnóstico que en términos similares Nietzsche hizo del nihilismo;

— de que los autores son conscientes de este riesgo y de que, pese a las apariencias en contra, emprenden una consecuente tentativa de fundamentar la crítica que hacen de la cultura;

— pero de que en el desarrollo de esa tentativa practican abstracciones y desdiferenciaciones que ponen en cuestión la plausibilidad de la empresa.

Voy a examinar primero si esta impresión es correcta. La propia razón destruye la humanidad que posibilita —esta tesis, de trascendental importancia, se prueba en el excurso primero señalando, como hemos visto, que el proceso de ilustración, *desde sus mismos comienzos*, se debe al impulso de una autoconservación que mutila a la razón porque sólo se sirve de ésta en forma de una dominación «racional con arreglo a fines» de la naturaleza y de los impulsos, es decir, sólo se sirve de ésta como razón instrumental. Pero con ello todavía no se ha mostrado que la razón, hasta en sus más *recientes productos*, como son la ciencia moderna, las ideas morales jurídicas universalistas y el arte autónomo, permanezca sometida al dictado de la racionalidad con arreglo a fines. Es precisamente esto lo que tratan de demostrar el artículo sobre el concepto de ilustración, que da el título al libro, el excurso sobre ilustración y moral, y el apéndice sobre la industria de la cultura.

Adorno y Horkheimer están convencidos de que la *ciencia moderna* cobra plena conciencia de sí en el positivismo lógico y renuncia a la pretensión de conocimiento teórico para sustituirla por la de utilidad técnica: «Entender como tal aquello con que uno se encuentra, no sólo clasificar los datos según sus relaciones espacio-temporales abstractas en las que después poder empaquetarlos, sino pensarlos más bien como superficie, como momentos conceptuales resultantes de una mediación, que sólo pueden plenamente sustanciarse desarrollando su sentido social, histórico, humano —todo esto que constituye la genuina preten-

sión del conocimiento, queda abandonado» (DA, 39). La crítica que antes se había hecho a la comprensión positivista de la ciencia se agudiza y convierte en la objeción global de que las ciencias mismas han sido absorbidas por la razón instrumental. Valiéndose como hilo conductor de la *Histoire de Juliette* y de la *Genealogía de la moral,* Horkheimer y Adorno tratan además de mostrar que la razón ha sido expulsada de la moral y del derecho, porque con la destrucción de las imágenes religioso-metafísicas del mundo habrían perdido su crédito todos los criterios normativos ante la autoridad de la ciencia, que es la única reconocida: «El no haber disimulado la imposibilidad de extraer de la razón un solo argumento de principio contra el asesinato, sino el haberla gritado ante el mundo, es lo que encendió la saña con que los progresistas persiguen todavía hoy a Sade y a Nietzsche» (DA, 142). Y prosiguen: «No pretendieron que la razón formalista guardara una relación más estrecha con la moralidad que con la inmoralidad» (DA, 141). La crítica que antes se había hecho contra las reducciones metaéticas de la moral se torna en un asentimiento sarcástico al escepticismo ético.

Con sus análisis de la cultura de masas Horkheimer y Adorno tratan, en fin, de demostrar que el *arte,* fusionada con la diversión, ve paralizadas sus fuerzas innovadoras, queda vaciada de todos sus contenidos críticos y utópicos: «El momento en la obra de arte, por el que ésta apunta más allá de la realidad, en el fondo no puede disociarse del estilo: pero no es que consista en la armonía que logra, en la cuestionable unidad de forma y contenido, de dentro y fuera, de individuo y sociedad, sino en aquellos rasgos en que hace aparición la discrepancia, en el necesario fracaso del apasionado afán de identidad. En lugar de exponerse a este fracaso en que el estilo de la gran obra de arte desde siempre se negó a sí mismo, lo flojo se ha atenido siempre a la similitud con los otros, a un sucedáneo de identidad. La industria de la cultura, finalmente, eleva la imitación a la categoría de absoluto» (DA, 156). La crítica que antes habían hecho al carácter puramente afirmativo de la cultura burguesa se agudiza en impotente rabia por la irónica justicia de esa sentencia supuestamente inapelable que la cultura de masas ejecuta en un arte que siempre había sido ya ideológica.

La argumentación obedece, pues, a un mismo motivo en lo tocante a la ciencia, la moral y el arte: la propia separación de ámbitos culturales, el hundimiento de la razón sustancial que

antaño encarnaron la religión y la metafísica, torna tan impotentes a los momentos aislados de la razón, privados ahora de su conexión recíproca, que éstos entran en regresión y se reducen a una racionalidad al servicio de una autoconservación que se ha vuelto salvaje. En la cultura moderna la razón queda definitivamente despojada de su pretensión de validez y asimilada al puro poder. La capacidad crítica de tomar postura ante algo con un «sí» o con un «no», de distinguir entre enunciados válidos y no válidos, queda neutralizada, queda *puesta en cuestión* ante la turbia fusión de pretensiones de validez y pretensiones de poder.

Pero si la crítica de la razón instrumental se reduce a este núcleo, queda entonces clara la sorprendente simplificación que la *Dialéctica de la Ilustración* practica en la imagen de la modernidad. La dignidad inherente a la modernidad cultural radica en lo que Max Weber llamó diferenciación de esferas de valor, que en adelante obedece cada una a su propia lógica interna. Pero con esa diferenciación la fuerza de la negación, la capacidad de discriminar entre el «sí» y el «no» no queda paralizada sino más bien potenciada. Pues ahora las cuestiones de verdad, las cuestiones de justicia y las cuestiones de gusto pueden elaborarse y desarrollarse conforme a su propia lógica interna. Bien es verdad que con la economía capitalista y el estado moderno se refuerza también la tendencia a *reducir* todas las cuestiones de validez al limitado horizonte de la «racionalidad con arreglo a fines» de sujetos que se conservan a sí mismos o de sistemas que mantienen su patrimonio y organización internas. Mas con esta propensión a una regresión social de la razón compite una nada despreciable coacción: la inducida por la racionalización de las imágenes del mundo y de los mundos de la vida, que obliga a la progresiva diferenciación de una razón que al cabo adopta una forma procedimental. Con la asimilación naturalista de pretensiones de poder y pretensiones de validez, con la destrucción de la capacidad crítica, compite el desarrollo de culturas de expertos en las que la interna articulación de las distintas esferas de validez hace que las pretensiones de verdad proposicional, de rectitud normativa y de autenticidad impongan su propio *sentido específico,* aunque también hace que adquieran una *vida propia,* esotérica, a la que la separación respecto de la práctica comunicativa *cotidiana* hace de nuevo peligrar.

A causa de las simplificaciones que en este cuadro practica, la *Dialéctica de la Ilustración* no hace justicia al contenido racio-

nal de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado con ellos). Me refiero a la específica dinámica teorética que empuja una y otra vez a las ciencias, y también a la autorreflexión de las ciencias, *por encima* de la generación de saber técnicamente utilizable; me refiero también a los fundamentos universalistas del derecho y la moral que han encontrado *también* encarnación (por distorsionada e imperfecta que sea) en las instituciones de los Estados contitucionales modernos, en los modos de formación democrática de la voluntad colectiva, en los patrones individualistas de desarrollo de la identidad personal; me refiero, en fin, a la productividad y fuerza explosiva de las experiencias estéticas básicas que en el comercio y trato consigo misma hace una subjetividad decentrada, emancipada de los imperativos de la actividad racional con arreglo a fines y de las convenciones de la percepción cotidiana —experiencias que se tornan patentes en las obras del arte de vanguardia, que advienen al lenguaje en los discursos propios de la crítica de arte y que *alcanzan* también un *cierto* efecto iluminador —o a lo menos instructivo a efectos de contraste— en los registros valorativos innovadoramente enriquecidos de la autorrealización individual y grupal.

Si se completaran lo bastante estos temas como para servir al propósito de mi argumento, podrían apoyar la impresión intuitiva de (digámoslo con cautela): incompletud y unilateralidad, que obtiene el lector tras una primera lectura de este libro. No sin razón, el lector se queda con la sensación de que esa niveladora exposición que caracteriza al libro pasa por alto rasgos esenciales de la modernidad cultural.

Y si ello es así, urge preguntarse por los *motivos* que pudieron haber movido a Horkheimer y Adorno a enfocar su crítica a la Ilustración en términos tan *radicales,* que es el propio proyecto de la Ilustración el que queda en peligro; pues la *Dialéctica de la ilustración* apenas deja ya en pie perspectiva alguna desde la que poder escapar del mito de la racionalidad con arreglo a fines convertido en poder objetivo. Para aclarar esta cuestión voy a tratar de identificar en primer lugar el puesto que la crítica marxista de la ideología ocupa en el proceso global de ilustración, para averiguar después por qué Horkheimer y Adorno creyeron tener que abandonar y sobrepujar a la vez ese tipo de crítica.

II

Hasta aquí sólo hemos considerado el pensamiento mítico bajo el aspecto del ambiguo comportamiento de los sujetos con los poderes del origen, es decir, sólo bajo el punto de vista de la *emancipación,* el cual es central para la formación de la identidad. Horkheimer y Adorno entienden la ilustración como la malograda tentativa de desgajarse y huir de los poderes del destino. El inconsolable vacío en que cae la emancipación es la forma en que la maldición de los poderes míticos logra aún atrapar a los evadidos. Pero existe *otra dimensión* de la descripción del pensamiento mítico y del pensamiento ilustrado de la que sólo se habla en los escasos pasajes en que la vía de la desmitologización se define como transformación y *diferenciación de conceptos básicos.* El mito debe su fuerza totalizadora con la que todos los fenómenos percibidos en la superficie quedan ordenados en una red de correspondencias, de relaciones de semejanza y contraste, a conceptos básicos en que queda categorialmente unido lo que la comprensión moderna del mundo no tiene más remedio que separar. Por ejemplo, el lenguaje, es decir, el medio de exposición, no está todavía tan diferenciado de la realidad, que el signo convencional pueda separarse por completo del contenido semántico y del referente; la imagen lingüística del mundo permanece entretejida con el orden del mundo. Las tradiciones míticas no pueden revisarse sin poner en peligro el orden de las cosas y la identidad de la tribu, que se funda en ese orden. Categorías de validez como «verdadero» y «falso», «bueno» y «malo» forman aún una aleación con conceptos empíricos como trueque, causalidad, salud, sustancia y capacidad. El pensamiento mágico no permite ninguna distinción categorial entre cosas y personas, entre lo inanimado y lo animado, entre objetos que pueden manipularse y agentes a los que imputamos acciones y manifestaciones lingüísticas. Sólo la desmitologización disuelve ese encantamiento, que a nosotros, los modernos, no tiene más remedio que aparecernos como una confusión entre naturaleza y cultura. El proceso de ilustración conduce a la desocialización de la naturaleza y a la desnaturalización del mundo humano; siguiendo a Piaget, ese proceso puede entenderse como una *decentración de la imagen del mundo.*

La imagen tradicional del mundo queda finalmente temporalizada y, como interpretación mudable del mundo, puede ser

distinguida del mundo mismo. Este mundo externo se diferencia en un mundo objetivo del ente y en el mundo social de las normas (o de las relaciones pesonales normativamente reguladas); ambos se diferencian del mundo interno, del mundo de vivencias subjetivas al que cada cual tiene un acceso privilegiado. Este proceso continúa, como mostró Max Weber, en la racionalización de las imágenes del mundo, racionalización que en sus aspectos de religión y metafísica se debe por su parte a la desmitologización. Pero cuando la racionalización, como es el caso de la tradición occidental, tampoco se detiene ante las categorías religiosas y metafísicas, la esfera de las relaciones de validez no solamente queda purificada de adherencias empíricas, sino que también experimenta un proceso de diferenciación interna bajo los puntos de vista que son la verdad, la rectitud normativa y la veracidad subjetiva o autenticidad, cada uno de los cuales tiene distinta lógica interna[6].

Si el proceso colgado entre el mito y la ilustración se lo describe en estos términos como proceso de formación de una comprensión decentrada del mundo, cabe señalar también en este drama el lugar en que puede hacer su aparición el procedimiento característico de la crítica ideológica. Sólo cuando se han diferenciado las relaciones de sentido y las relaciones objetivas, sólo cuando las relaciones internas y las relaciones externas se han separado; sólo cuando la ciencia, la moral y el arte se han especializado *cada una* en *una* pretensión de validez, siguen *cada una* su propia lógica interna y quedan apuradas de escorias cosmológicas, teológicas o cultuales; sólo entonces puede surgir la sospecha de que la autonomía de la validez que una teoría, sea empírica o normativa, reclama para sí, es pura apariencia porque en sus poros se han introducido furtivamente intereses y pretensiones de poder no declarados. La crítica que se inspira en tal sospecha tratará de demostrar que la teoría *sospechosa,* en los enunciados para los que frontalmente reclama validez, expresa a tergo dependencias que no podría confesar sin perder la credibilidad. La crítica se convierte en crítica ideológica cuando trata de mostrar que la validez de la teoría no se ha desligado lo bastante del contexto de emergencia, que en la trastienda de la

---

[6] J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Francfort 1981, tomo 1, capítulo II.

teoría se oculta una impermisible *mezcla de poder y validez* y que es precisamente tal mezcla a lo que la teoría debe su reputación. La crítica ideológica trata de mostrar cómo en un plano para el que es esencial una puntillosa distinción entre relaciones de sentido y relaciones objetivas externas, precisamente esas relaciones internas y externas se enmarañan y confunden —y que se enmarañan y confunden porque las pretensiones de validez vienen determinadas por relaciones de poder. La crítica ideológica no es ella misma una teoría que compita con otras; sólo se sirve de determinados supuestos teoréticos; apoyada en ellos *pone en cuestión* la *verdad* de una teoría sospechosa poniendo al descubierto su *falta de veracidad.* Prosigue el proceso de ilustración demostrando a una teoría que en principio presupone una comprensión desmitologizada del mundo, cómo en realidad sigue prisionera del mito; es decir, prosigue el proceso de ilustración, siguiendo el rastro a un error o confusión categorial supuestamente superados.

Con este tipo de crítica la ilustración se torna por primera vez reflexiva; ahora se aplica a, y se cumple en, sus propios productos —las teorías. Ahora bien, el drama de la ilustración sólo alcanza su clímax cuando es la *propia* crítica ideológica la que cae en la sospecha de no producir ya verdades —y la ilustración se torna así por segunda vez reflexiva. La duda se extiende entonces también a la razón, cuyos criterios la crítica de las ideologías los había encontrado en los ideales burgueses, a los que se había limitado a tomar la palabra. Éste es el paso que da la *Dialéctica de la ilustración* —autonomiza la crítica incluso contra los propios fundamentos de la crítica. ¿Por qué se vieron Horkheimer y Adorno obligados a dar ese paso?

La Teoría Crítica la desarrollaron los miembros del círculo que se formó en torno a Horkheimer, en un intento de dar razón de los desengaños políticos que representaron el fracaso de la revolución en Occidente, la evolución de la Rusia estalinista y la victoria del fascismo en Alemania; la Teoría Crítica se propuso explicar el fracaso de los pronósticos marxistas, sin romper, empero, con las intenciones del marxismo. Sobre este trasfondo resulta comprensible cómo en los aciagos años de la Segunda Guerra Mundial pudo cuajar la impresión de que de la realidad habían huido las últimas chispas de razón, dejando fatalmente tras de sí una civilización empeñada en su propia destrucción. La idea de historia natural que el joven Adorno había tomado

de Benjamin parecía haberse realizado de manera imprevista[7]. La historia, en el instante mismo de su máxima aceleración, se había congelado en naturaleza, se había convertido en el calvario de una esperanza que resultaba ya irreconocible.

Sin embargo, este tipo de explicaciones que recurren a elementos psicológicos o a la situación de la época sólo pueden pretender ser interesantes en un contexto teorético si contienen referencias a algún motivo sistemático. Y en efecto, las experiencias políticas que hemos mencionado no pudieron menos de afectar a los supuestos en que durante los años treinta el círculo de los francfortianos había apoyado todavía su crítica, supuestos que eran los del Materialismo Histórico.

En uno de los «bosquejos» añadidos asistemáticamente, que versa sobre filosofía y división del trabajo (en la ciencia), hay un pasaje que parece un fragmento de la época clásica de la Teoría Crítica, que hubiera quedado a flote. La filosofía, se dice allí, «no conoce normas o fines abstractos que fueran practicables en contraposición con los vigentes. Su libertad frente a la sugestión de lo existente radica precisamente en que *acepta, aun sin poder demostrarlos, los ideales burgueses,* sean éstos los que sus defensores, aunque desfiguradamente, aún proclaman, o los que pese a todas las manipulaciones aún resultan reconocibles como sentido objetivo de las instituciones, ya sean éstas técnicas o culturales» (DA, 292). Con ello Horkheimer y Adorno rememoran aquella figura de la crítica de las ideologías de Marx, que partía de que el potencial de razón expresado en los «ideales burgueses» y encerrado en el «sentido objetivo de las instituciones» ofrece una doble haz: por un lado, presta a las ideologías de la clase dominante el engañoso aspecto de teorías convincentes; por otro, ofrece un punto de apoyo para una crítica de tipo inmanente de esos productos que elevan a interés general lo que en realidad sólo sirve a la parte dominante de la sociedad. La crítica ideológica descifraba en las ideas utilizadas de ese modo un fragmento de razón existente oculto a sí mismo, y leía esas ideas como una directriz que podían poner por obra los movimientos sociales a medida que se desarrollasen fuerzas productivas excedentes.

Los teóricos francfortianos habían conservado en los años treinta parte de la confianza que la filosofía de la historia había

---

[7] T. W. Adorno, *Ges. Schriften,* tomo I, Francfort 1973, 345 ss.

puesto en el potencial de razón de la cultura burguesa, potencial que habría de quedar liberado bajo la presión del desarrollo de las fuerzas productivas; en esa confianza se había basado aquel programa de investigación interdisciplinar cuyos resultados quedaron recogidos en los tomos de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-1941). Helmut Dubiel, analizando la evolución de la primera Teoría Crítica, ha expuesto cómo este capital de confianza estaba hasta tal punto consumido a principios de los años cuarenta[8], que Horkheimer y Adorno dieron por agotada la crítica marxista de las ideologías y dejaron de creer que la promesa de desarrollar una Teoría Crítica de la sociedad pudiera desempeñarse con los medios de las ciencias sociales. En lugar de eso, impulsan una radicalización y autosobrepujamiento de la crítica de las ideologías, que tiene por objeto ilustrar a la ilustración sobre sí misma. El prólogo a la *Dialéctica de la Ilustración* empieza con la confesión: «Aunque desde hace muchos años veníamos notando que en la moderna organización de las ciencias los grandes hallazgos se pagan con una creciente destrucción de la formación teorética, creíamos, sin embargo, poder seguir ateniéndonos aún a esa forma de hacer, limitando nuestras aportaciones preferentemente a la crítica o a la prosecución de las distintas materias especializadas. Al menos temáticamente, nuestras aportaciones pretendían atenerse a las disciplinas tradicionales: a la sociología, a la psicología, y a la teoría del conocimiento. Los fragmentos que hemos reunido aquí muestran, sin embargo, que hubimos de abandonar aquella confianza» (DA, 5).

Si la conciencia, ya cínica, de los escritores negros de la burguesía expresa la verdad sobre la cultura burguesa, a la crítica de las ideologías no le queda ya nada a lo que poder apelar; y si las fuerzas productivas entran en una fatal simbiosis con las relaciones de producción a las que antaño se suponía debían hacer estallar, tampoco existe dinámica alguna en que la crítica pudiera poner su confianza. Horkheimer y Adorno ven resquebrajados y agotados los fundamentos de la crítica de las ideologías —y, sin embargo, pretenden seguir ateniéndose al motivo central de la ilustración. Y así, lo que la ilustración había ejecu-

[8] H. DUBIEL, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Francfort 1978, Parte A.

tado en el mito, lo aplican una vez más al proceso de la ilustración en conjunto. La crítica, al volverse contra la razón como fundamento de la validez de la crítica, se hace total. ¿Pero cómo hay que entender esta totalización y autonomización de la crítica?

III

La sospecha de ideología se torna *total,* pero sin mudar de dirección. Se vuelve no solamente contra la funcionalización irracional de los ideales burgueses, sino también contra el potencial de razón de la propia cultura burguesa, afectando así a los fundamentos de una crítica ideológica que pretendiera poder proceder en términos inmanentes; empero sigue en pie la intención de conseguir un efecto de desenmascaramiento. Queda en pie el tema o figura de pensamiento en que se inserta el escepticismo frente a la razón: ahora es la razón misma la que se hace sospechosa de una fatal confusión entre pretensiones de poder y pretensiones de validez, pero la sustanciación de tal sospecha viene todavía movida por una intención ilustradora. Con el concepto de «razón instrumental» Horkheimer y Adorno pretenden sacar las cuentas a un entendimiento calculante que ha usurpado el puesto de la razón[9]. Ese concepto tiene también la función de recordar que la «racionalidad con arreglo a fines» levantada a totalidad borra la distinción entre aquello que reclama validez y aquello que es útil para la autoconservación, echando abajo las barreras entre validez y poder, anulando aquella distinción categorial a la que la comprensión moderna del mundo creía deber una definitiva superación del mito. La razón, en tanto que instrumental, se ha asimilado al poder, renunciando con ello a su fuerza crítica —éste es el *último* desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada ahora a sí misma. Mas ésta se ve en la precisión de describir la autodestrucción de la capacidad crítica en términos asaz paradójicos, porque en el instante en que efectúa tal descripción no tiene más remedio que seguir haciendo uso de la crítica que declara muerta. Denuncia la conversión de la

[9] Sobre todo, M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1947), Francfort 1967.

ilustración en totalitaria, con los propios medios de la ilustración. Adorno fue bien consciente de la contradicción realizativa *(performativer Widerspruch)* que esta crítica totalizada comporta.

En su *Dialéctica Negativa* Adorno prosigue la explicación de por qué es menester seguir dando vueltas a esta *contradicción realizativa,* de por qué hay que empecinarse en ella, de por qué solamente un insistente e incansable desarrollo de la paradoja puede mantener abierta la perspectiva de esa «memoria de la naturaleza en el sujeto», casi mágicamente conjurada, «en cuya consumación se cifra la desconocida verdad de toda cultura» (DA, 55). En los veinticinco años que median entre *Dialéctica de la ilustración* y *Dialéctica Negativa* Adorno permaneció fiel a su inicial impulso filosófico y no huyó el cuerpo a la paradójica estructura de un pensar en términos de crítica totalizada. La grandeza de esta consecuencia se nos torna patente cuando la comparamos con la posición de Nietzsche, cuya *Genealogía de la moral* había constituido el gran modelo para la segunda reflexivización de la ilustración. Nietzsche hizo irreconocible o eliminó esta estructura paradójica, explicó la asimilación de la razón al poder, consumada en la modernidad, con una *teoría del poder* que se remitologiza por libre decisión, y en vez de una pretensión de verdad sólo mantiene ya la pretensión retórica del fragmento estético. Nietzsche había enseñado cómo puede totalizarse la crítica; pero a la postre resulta que para Nietzsche esa confusión de validez y poder sólo resulta escandalosa por ser un estorbo para una voluntad de poder, a la que Nietzsche glorifica, una voluntad de poder provista de las connotaciones de la productividad artística. La comparación con Nietzsche muestra que la crítica, una vez que se vuelve total, no lleva inscrita en su seno su propia dirección. Antes bien, entre los imperturbables teóricos del desenmascaramiento es Nietzsche quien radicaliza la contrailustración[10].

La actitud de Horkheimer y Adorno hacia Nietzsche es ambivalente. Por un lado le reconocen el «haberse percatado como ningún otro desde Hegel de la dialéctica de la ilustración» (DA, 59). Aceptan naturalmente «la inmisericorde doctrina de la identidad de dominación y razón» (DA, 143), es decir, el *enfoque*

---

[10] Lo mismo que sus sucesores neoconservadores, Nietzsche se ufana ya de «antisociólogo»; cfr. H. BAIER, «Die Gesellschaft —ein langer Schatten des toten Gottes», en *Nietzsche-Studien,* tomo 10/11, Berlín 1982, 6 ss.

enderezado hacia un totalizante autosobrepujarse de la crítica de las ideologías. Pero por otro lado, no pueden pasar por alto que Hegel es también el gran antípoda de Nietzsche. Nietzsche acaba haciendo de la crítica algo tan afirmativo, que incluso pierde su aguijón la negación determinada, es decir, aquel procedimiento que Horkheimer y Adorno, cuando la razón empieza a tambalearse, quieren retener como único ejercicio. La crítica de Nietzsche acaba consumiendo el impulso crítico: «Como objeción contra la civilización, la moral de los señores representó invertida a los oprimidos: el odio contra los instintos atrofiados y marchitos denuncia objetivamente la verdadera naturaleza de los preceptores, que en sus víctimas aparece realmente en primer plano. Pero como gran poder y religión estatal, la moral de los señores se vende por entero a los *powers that be* civilizatorios, a la mayoría compacta, al resentimiento y a todo aquello contra lo que antaño se levantó. Nietzsche queda refutado por su propia realización, refutación que nos hace a la vez patente cómo pese a todo su decir sí a la vida fue en realidad hostil al espíritu de la realidad» (DA, 122).

Esta dual actitud hacia Nietzsche resulta instructiva. También es una indicación de que la *Dialéctica de la ilustración* debe a Nietzsche bastante más que la estrategia de una crítica de las ideologías vuelta contra sí misma. Pues sigue sin aclarar esa notable despreocupación, a que ya nos hemos referido, con que Horkheimer y Adorno tratan, digámoslo en tres palabras, las adquisiciones del racionalismo occidental. ¿Cómo pueden ambos ilustradores, pues lo siguen siendo, menospreciar el contenido racional de la modernidad cultural, hasta el punto de sólo ver en ella una aleación de razón y dominio, de poder y validez? ¿No estarán dejándose inspirar también por Nietzsche en el aspecto de extraer los criterios de la crítica que hacen a la cultura, de una *autonomización* de la experiencia básica de la modernidad estética?

Por de pronto, resultan sorprendentes las coincidencias de contenido[11]. De la construcción que Horkheimer y Adorno ponen a la base de su «prehistoria de la subjetividad» pueden encontrarse punto por punto correspondencias en la obra de

[11] Cfr. también P. PÜTZ, «Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie», en *Nietzsche-Studien,* tomo 3, Berlín 1974, 175 ss.

Nietzsche. En cuanto los hombres, piensa Nietzsche, se vieron desposeídos de sus «descolgados» instintos, hubieron de agarrarse a la «conciencia», es decir, al aparato que les permitía objetivar y controlar la naturaleza externa: «Se vieron reducidos al pensamiento, a la inferencia, al cálculo, a la combinación de causas y efectos, ¡pobres criaturas!»[12] Pero al mismo tiempo, los viejos instintos hubieron de domesticarse, y la naturaleza pulsional que ya no encontraba una salida espontánea, hubo de ser reprimida. En este proceso de inversión de la dirección de los impulsos y de interiorización, se formó bajo el signo de la renuncia o de la «mala conciencia» la subjetividad de una naturaleza interna: «Todos los instintos que no se descargan hacia afuera, *se vuelven hacia dentro* —a esto es a lo que llamo la *interiorización* del hombre: sólo entonces crece en el hombre lo que más tarde se llamará "alma". Originalmente una fina capa entre dos leves películas, se diferencia y acrece, cobra profundidad, latitud y altura a medida que queda *estorbada* la descarga del hombre hacia afuera»[13]. Finalmente, el elemento de dominación de la naturaleza externa y el elemento de dominación de la interna se unen y consolidan en la dominación institucionalizada del hombre sobre el hombre: «El hechizo de la paz y la sociedad» descansa en todas las instituciones porque éstas obligan al hombre a la renuncia: «Aquellos temibles baluartes con que la organización estatal se protegió contra los viejos instintos de la libertad —los castigos, sobre todo, pertenecen a esta clase de baluartes— consiguieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, se volvieran hacia atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*»[14].

Asimismo, la crítica que hace Nietzsche del conocimiento y la moral anticipa una idea que Horkheimer y Adorno desarrollan en forma de una crítica de la razón instrumental: tras los ideales de objetividad y las pretensiones de verdad del positivismo, tras los ideales ascéticos y las pretensiones de rectitud de la moral universalista se ocultan imperativos de la autoconservación y la dominación. Una teoría pragmática del conocimiento y una teoría de la moral, que reducen conocimiento y moral a la fuente que tienen en las pasiones, desenmascaran a la razón teórica y

[12] N., tomo 5, 322.
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*

la razón práctica como puras ficciones en que las pretensiones de poder se buscan una vigorosa y eficaz coartada —y ello con ayuda de la imaginación, del «impulso a la formación de metáforas», para el que los estímulos externos representan una simple ocasión de respuestas proyectivas, una simple ocasión para un tejido de interpretaciones tras el que desaparece todo texto[15].

En términos distintos, ciertamente, que la *Dialéctica de la ilustración,* Nietzsche subraya la perspectiva desde la que considera la modernidad. Y es este ángulo de mira el que explica por qué la objetivación de la naturaleza y el carácter moral de la sociedad quedan rebajados a formas de manifestación, que guardan entre sí recíproca y cabal correspondencia, de un mismo poder mítico, ya sea éste la voluntad de poder pervertida o la razón instrumental.

Esta perspectiva quedó abierta con la modernidad estética, con ese tenaz trabajo de autorrevelación, expresamente buscado en las obras de arte vanguardista, que efectúa en el trato consigo misma una subjetividad decentrada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y de la actividad racional con arreglo a fines, de todos los imperativos del trabajo y de la utilidad. Nietzsche no solamente es contemporáneo y espíritu congénere de Mallarmé[16]; no sólo asimiló el espíritu tardo-romántico de Richard Wagner; sino que también es el primero que trae a concepto la mentalidad de la modernidad estética, incluso antes que la conciencia vanguardista pudiera cobrar forma objetiva en la literatura, la pintura y la música del siglo XX —y pudiera tornarse en Adorno en *teoría estética.* En la revalorización de que es objeto lo transitorio, en las loas al dinamismo, en la glorificación de la actualidad y de lo nuevo se expresa una conciencia del tiempo de raíz estética, la añoranza de una actualidad pura que por un instante se hubiera detenido a sí misma. La intención anarquista que anima al surrealismo de hacer *explotar* el continuo de la «historia de la caída» está ya presente en Nietzsche. La fuerza subversiva de una resistencia estética que más tarde nutrirá las reflexiones de Benjamin y aun las de Peter Weiss, brota ya en Nietzsche de la experiencia de la rebelión contra todo lo

[15] J. HABERMAS, Epílogo a F. NIETZSCHE, *Elkenntnistheoretische Schriften,* Francfort 1968, 237 ss.

[16] Sobre esto llama la atención G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie,* París 1973, p. 36 ss.

normativo. Es la misma fuerza que neutraliza tanto el bien moral como lo prácticamente útil, que se manifiesta en la dialéctica de misterio y escándalo, en el placer por el espanto y la profanación. Nietzsche construye a Sócrates y a Cristo, aquellos abogados de la fe en la verdad y del ideal ascético, como sus grandes contradictores: ¡son ellos los que niegan los valores estéticos! Sólo al arte, «en la que precisamente se santifica la mentira, la voluntad de apariencia»[17], sólo al terror de lo bello confía Nietzsche el no dejarse tomar preso del ficticio mundo de la ciencia y la moral.

Nietzsche introniza el *gusto*, «el sí y el no del paladar»[18], como único órgano de «conocimiento allende lo verdadero y lo falso, allende el bien y el mal. Eleva el juicio del crítico de arte a modelo del juicio de valor, de la «estimación valorativa». El legítimo sentido de la crítica es el de un juicio de valor que crea una jerarquía, que pondera las cosas, que mide las fuerzas. Y toda interpretación es valoración. El «sí» expresa alta estima, el «no» baja estima. Lo «alto» y lo «bajo» definen la dimensión de las tomas de postura de afirmación y negación en general.

Importa percatarse de la consecuencia con que Nietzsche *priva de su genuino sentido* a las posturas de afirmación y negación con que *hacemos frente* a las pretensiones de validez susceptibles de crítica. Devalúa primero la verdad de los enunciados asertóricos y la rectitud de los enunciados normativos reduciendo la validez y no validez a *juicios de valor* positivos y negativos: reduce «p es verdadera» y «a es correcta», es decir, las oraciones de segundo orden con las que reclamamos validez para las oraciones enunciativas y oraciones de deber, a enunciados evaluativos simples con los que expresamos estimaciones valorativas, es decir, a estimaciones con que manifestamos preferir lo verdadero a lo falso y lo bueno a lo malo. Nietzsche reinterpreta, pues, primero las pretensiones de valor como preferencias, y se plantea después la cuestión siguiente: ¿Dado caso que preferimos la verdad (y la justicia); por qué no preferir la no verdad (y la injusticia)?[19] Son juicios de gusto los que responden, pues, a la pregunta por el «valor» de la verdad y de la justicia.

Ciertamente que tras estas estimaciones básicas podría ocultarse aún una arquitectónica que, como antaño en Schelling,

---

[17] N., tomo 5, 402.
[18] N., tomo 5, 158.
[19] N., tomo 5, 15.

anclara la unidad de la razón teórica y la razón práctica en la capacidad de juicio estético. Nietzsche sólo puede, pues, practicar una integral asimilación de la razón al poder negando a los juicios de valor todo *status* cognitivo y demostrando que en las tomas de postura de afirmación y negación que son esas estimaciones valorativas no se manifiestan pretensiones de validez sino puras pretensiones de poder.

Vistas las cosas desde un análisis del lenguaje el siguiente paso en la argumentación ha de tener, pues, por objeto asimilar los juicios de gusto a imperativos, y las estimaciones valorativas a manifestaciones de voluntad. Nietzsche se enfrenta al análisis que hace Kant del juicio estético, para probar la tesis de que las valoraciones son necesariamente subjetivas y no pueden vincularse a una pretensión de validez intersubjetiva[20]. La apariencia de placer desinteresado, al igual que la impersonalidad y universalidad del juicio estético, sería sólo una apariencia resultante de la perspectiva que el espectador adopta; empero, desde la perspectiva del artista productor nos percataríamos de que las estimaciones valorativas vienen inducidas por *posiciones,* por *creaciones* de valor innovadoras. La estética de la producción desarrolla la experiencia del artista genial que *crea* valores: desde su punto de vista las estimaciones valorativas vienen dictadas por una «mirada creadora de valores»[21]. La productividad creadora de valores es la que impone su ley a las estimaciones valorativas. Y así, en la validez que el juicio estético reclama para sí, sólo se expresa «la excitación de una voluntad por lo bello». Una voluntad responde a otra voluntad, una fuerza se enseñorea de otra.

Éste es el camino por el que Nietzsche, partiendo de las posturas de afirmación y negación que las estimaciones valorativas representan, tras haberlas purificado de toda pretensión cognitiva, llega al concepto de voluntad de poder. Lo bello es «el estimulante de la voluntad de poder». El núcleo estético de la voluntad de poder es la capacidad de una sensibilidad que se deja afectar de las maneras más variadas posibles[22]. Pero si el

---

[20] N., tomo 5, 364.
[21] N., tomo 5, 271.
[22] La función mediadora del juicio estético en la reducción de las tomas de postura de afirmación/negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica a un sí o a un no frente a manifestaciones de voluntad imperativas, se

pensamiento ya no puede moverse en el elemento de la verdad, en el elemento de las pretensiones de validez, la contradicción y la crítica pierden su sentido[23]. Pues el *contradecir,* el decir que no, sólo puede tener en adelante el sentido de «*querer ser de otro modo*». Mas Nietzsche difícilmente puede contentarse con esto al ejercer su crítica de la cultura. Pues ésta no ha de agotarse en agitación, sino que ha de *mostrar* por qué es falso o incorrecto o malo reconocer el dominio de los ideales hostiles a la vida que mueven a la ciencia y a la moral universalista. Pero tras haber quedado devaluados todos los predicados en que se expresaban aspectos de validez, tras haberse hecho patente que las estimaciones valorativas sólo expresan pretensiones de poder y no pretensiones de validez —¿conforme a qué criterio podrá aún practicar la crítica distinción alguna? Pues a lo menos ha de poder discriminar entre un poder que *merece* estima y un poder que *merece* desprecio.

La solución de esta aporía corre a cargo de una teoría del poder que establece una distinción entre fuerzas «activas» y fuerzas meramente «reactivas». Pero Nietzsche no puede admitir esta teoría del poder como una teoría que pudiera ser verdadera o falsa. Él mismo se mueve, según sus propios análisis, en un mundo de la apariencia en que cabe distinguir entre sombras más claras y más oscuras, pero no entre razón y sin razón. Se trata, por así decirlo, de un mundo recaído en el mito, en el que los poderes míticos obran unos sobre otros, pero sin que quede ningún elemento capaz de transcender la pugna de esos poderes. Quizá sea, por lo demás, típico de la forma de percepción ahistórica que caracteriza a la modernidad estética el que las distintas

---

muestra también en el modo y manera como Nietzsche revisa, junto con el concepto de verdad de los enunciados, el concepto de mundo inscrito en nuestra gramática: «¿Qué nos obliga a suponer que se da una oposición esencial entre lo «verdadero» y lo «falso»?, ¿no basta con distinguir distintos grados de apariencia y, por así decirlo, sombras y tonalidades globales más claras y oscuras en lo aparente, distintos valores, para utilizar el lenguaje de los pintores?, ¿por qué el mundo que a nosotros nos importa no podría ser una ficción? Y si alguien pregunta: «Pero esa ficción tendrá que tener algún autor», habría que responderle lisa y llanamente: ¿Por qué? Ese «tendrá que», ¿no pertenece quizá a la ficción misma? Pues, ¿no está permitido empezar a ser un poco irónicos contra el sujeto, lo mismo que contra el predicado y el objeto? No debería elevarse el filósofo por encima de la confianza en la gramática?» (N., tomo 5, 53 ss.)

[23] G. Deleuze (1973), 119.

épocas pierdan su genuina faz en favor de una afinidad heroica de la actualidad con lo más lejano y lo más originario: lo decadente quiere, de un brinco, ponerse en relación con lo bárbaro, lo salvaje, lo primitivo. En cualquier caso la renovación que Nietzsche efectúa del marco de los mitos del origen se acomoda a esa mentalidad: la *genuina* cultura hace ya mucho tiempo que se hundió. La actualidad está bajo la maldición de su lejanía de los orígenes; de ahí que el advenimiento de esa auténtica cultura aun pendiente, Nietzsche lo piense en términos antiutópicos, como regreso y retorno.

Este marco no tiene simplemente un significado metafórico; tiene el sentido sistemático de dejar espacio para la paradójica empresa de una crítica exonerada de las hipotecas del pensamiento ilustrado. Pues en Nietzsche la crítica de las ideologías, una vez convertida en total, se torna en lo que él llama «crítica genealógica». Tras haber dejado en suspenso el sentido crítico del decir que no, tras haber neutralizado el procedimiento de la negación, Nietzsche recurre a esa dimensión del mito del origen, que permite una distinción que transciende *todas las demás* dimensiones: lo *más antiguo* es en la cadena de las generaciones lo primero, lo más próximo al origen. Lo *más originario* se considera lo más venerable, principal, entero, puro; en una palabra, lo mejor. *Abolengo* y *origen* sirven como criterio de jerarquía, tanto en sentido social como en sentido lógico.

En este sentido Nietzsche basa su crítica de la moral en una genealogía. Hace derivar la estimación valorativa de carácter moral, que asigna a una persona o a una forma de acción un puesto en una jerarquía formada conforme a criterios de validez, de la prosapia y, con ello, del rango social del que emite ese juicio moral: «La indicación del *correcto* camino a seguir me la dio la pregunta de qué es lo que propiamente significan en sentido etimológico las designaciones de "bueno" acuñadas por las distintas lenguas: me di cuenta de que todas sin excepción remiten a una similar transformación de conceptos, de que en todas partes el concepto básico es el de "principal" y "noble" en sentido estamental, a partir del cual se desarrolla, casi con necesidad, el concepto de "bueno" en sentido de "grandeza", "nobleza", "superioridad de alma", "alma privilegiada": una evolución que casi siempre discurre paralelamente a otra, en la que lo "común", "popular", "bajo", acaba dando el concepto de

"malo"»[24]. De esta forma la localización genealógica de los poderes cobra un sentido crítico: las fuerzas más prístinas y nobles, según la descendencia, son también las activas y creadoras, mientras que en las fuerzas posteriores y más bajas según la descendencia, en las fuerzas reactivas, se expresa una voluntad de poder pervertida.

Con ello Nietzsche se hace con los medios conceptuales con que poder denunciar la implantación de la fe en la razón y de los ideales ascéticos, de la ciencia y la moral, como una victoria de las fuerzas más bajas, de las fuerzas reactivas, una victoria meramente fáctica pero que es la que decide el destino de la modernidad. Como es sabido, tales fuerzas surgen[25] del resentimiento de los más débiles, «del instinto de protección y salvación de una vida en estado de degeneración»[26].

IV

Hemos seguido la crítica totalizadora, la crítica que acaba atacando sus propios fundamentos, en dos variantes. Horkheimer y Adorno se encuentran a la postre en la misma perplejidad que Nietzsche: si no quieren renunciar al efecto de un último desenmascaramiento y quieren *proseguir la crítica,* tienen que mantener indemne al menos *un* criterio para poder explicar la corrupción de *todos* los criterios racionales. En vista de esta paradoja, esta crítica que acaba echándose a sí misma por tierra pierde el norte. Tiene dos opciones.

Nietzsche busca refugio en una teoría del poder, lo cual es consecuente, porque esa fusión de razón y poder, que la crítica

[24] N., tomo 5, 261.

[25] N., tomo 5, 366.

[26] Lo que me interesa en este lugar es la estructura del argumento. Tras haber destruido los fundamentos de la crítica ideológica mediante un uso autorreferencial de esa crítica, Nietzsche sólo puede reservarse la posición de un crítico desenmascarador recurriendo a la figura de pensamiento del mito del origen. Harina de otro costal es el contenido ideológico de *La Genelogía de la Moral* y en general la lucha de Nietzsche contra las ideas modernas, por la que los cultos entre los menospreciadores de la democracia siguen mostrando un sorprendente interés: R. MAURER, «Nietzsche und die kritische Theorie»; G. ROHRMOSER, «Nietzsches Kritik der Moral», en *Nietzsches Studien,* tomo 10/11, Berlín 1982, 34 ss. y 328 ss.

desenmascara, abandona el mundo, como si de nuevo se *tratara* del mundo mítico, a la irreconciliable lucha de los poderes del origen. Con toda razón, Nietzsche, por mediación de Gilles Deleuze, ha sido recibido y permanece presente en la Francia estructuralista como un teórico del poder. También Foucault ha sustituido en sus trabajos más recientes el modelo represivo de la dominación, desarrollado por Marx y Freud en la tradición de la Ilustración, por un pluralismo de estrategias de poder que se entrecruzan entre sí, que son consecuentes las unas a las otras, que se distinguen por el tipo de discurso a que dan lugar y por el grado de su intensidad, pero que a diferencia de lo que ocurría en Freud con su contraposición entre elaboración consciente versus elaboración inconsciente de los conflictos no pueden *enjuiciarse* bajo aspectos de validez[27].

Tampoco la doctrina de las fuerzas activas y las fuerzas meramente reactivas ofrece una salida del atolladero que representa esta crítica que acaba atacando las bases de su propia validez —a lo sumo abre el camino para evadirse del horizonte de la modernidad. Como teoría, carece de suelo, si es que la distinción categorial entre pretensiones de poder y pretensiones de validez es el suelo en que por fuerza ha de desarrollarse *todo* trabajo teorético. De ahí que se transmute también el efecto de la revelación o desenmascaramiento: no es el fulminante *apercibimiento* de una confusión que amenaza la identidad lo que provoca el shock, al igual que en el chiste la carcajada liberadora es consecuente al *entender* dónde está el chiste; el shock queda cambiado de signo por el sí a la desdiferenciación, por el sí al hundimiento de aquellas categorías que podrían permitirnos calificar una equivocación, un olvido, una promesa, de errores categoriales —o de arte de la apariencia— que constituyen una amenaza para la identidad. Este giro regresivo pone incluso las fuerzas de la emancipación al servicio de la contrailustración.

Horkheimer y Adorno optan por algo distinto: hurgonean y mantienen abierta la contradicción realizativa de una crítica ideológica que trata de sobrepujarse a sí misma, pero no tratan ya de superarla teoréticamente. Una vez que, aupados a tal nivel

---

[27] H. FINK-EITEL, «Michel Foucaults Analytik der Macht», en F. A. KITTLER (ed.), *Austreibung des Geistes aus den Geistswissenschatten,* Paderborn 1980, 38 ss.; A. HONNETH, H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur,* Francfort 1980, 123 ss.

de reflexión, comprueban que toda tentativa de desarrollar una teoría no puede en realidad tenerse en pie, renuncian a la teoría y practican ad hoc la negación determinada, oponiendo así una tenaz resistencia a esa fusión de razón y poder que pretende tapar y obstruir todos los desgarrones: «La negación determinada rechaza todas las representaciones imperfectas de lo absoluto, los ídolos, pero no al modo del rigorismo, es decir, poniéndoles enfrente la idea con la que nunca pueden pretender medirse. La dialéctica revela toda imagen como escrito, y enseña a leer en los rasgos de ese escrito la confesión de su falsedad, confesión que le arranca su poder y se lo dona a la verdad. Con ello el lenguaje se convierte en algo más que en un mero sistema de signos. Con el concepto de negación determinada Hegel destacó un elemento que distingue a la ilustración de la desintegración positivista en que él la incluye» (DA, 36). El espíritu de contradicción así practicado es lo único que queda del «espíritu de intransigente teoría». Y esta praxis se torna conjuro con que aún se pretende «torcer el fin» que parece caracterizar a la barbarie del inmisericorde progreso (DA, 57).

Quien en un lugar que antaño la filosofía creyó ocupado por sus tareas de fundamentación última se empeña en aferrarse a una paradoja, no solamente adopta una posición incómoda; sólo puede mantener esa posición si a lo menos puede hacerse plausible que no existe *una salida* de ella. También tiene que estar cerrada la posibilidad de repliegue frente a esa paradoja, pues de otro modo habría un camino, justamente el camino de vuelta. Y a mi juicio esto último es el caso, es decir, existe tal camino de vuelta.

Es instructiva la comparación con Nietzsche en la medida en que nos llama la atención sobre ese horizonte de experiencia estética, que dirige y motiva la mirada que acaba en diagnóstico de la época. He mostrado cómo ese momento de la razón que se hace valer en el sentido específico o lógica propia de la esfera de valor estético-expresiva, en especial en el arte y crítica de arte vanguardistas, queda arrancada por Nietzsche del plexo que forma con los momentos teóricos y prácticos de la razón, y cómo Nietzsche, valiéndose como hilo conductor de una «estimación valorativa» empujada a lo irracional, estiliza la capacidad de juicio estético erigiéndola en capacidad de discernimiento allende lo verdadero y lo falso, el bien y el mal. Por esta vía Nietzsche obtiene criterios para una crítica de la cultura que desenmascara

a la ciencia y a la moral como formas ideológicas de expresión de una voluntad de poder pervertida, de forma similar a como la *Dialéctica de la ilustración* denuncia esas formas culturales como encarnaciones de la razón instrumental. Esta circunstancia hace sospechar que Horkheimer y Adorno perciben la modernidad cultural desde un similar horizonte de experiencia, con la misma sensibilidad subida de punto, y también con la misma estrechez de visión, que los torna insensibles a los rastros y formas existentes de racionalidad comunicativa. Tal sospecha viene avalada también por la arquitectónica de la filosofía última de Adorno, en que la *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética* se apoyan mutuamente —la primera, que desarrolla el paradójico concepto de lo no-idéntico, remite a la segunda, que descifra en las obras de arte avanzadas contenidos miméticos enmascarados.

¿Es que el problema a que Horkheimer y Adorno se vieron confrontados a principios de los años cuarenta no les dejaba salida alguna? Ciertamente que la teoría en que hasta entonces se habían apoyado, y el proceder en forma de crítica ideológica, no daban para más —porque las fuerzas productivas ya no desarrollaban fuerza explosiva alguna; porque las crisis y conflictos de clases no fomentaban una conciencia revolucionaria, ni en general conciencia unitaria alguna, sino una conciencia fragmentada; porque, en fin, los ideales burgueses parecían en suspenso, o revocados, o en todo caso adoptaron formas que no ofrecían flanco alguno de ataque a una crítica planteada en términos inmanentes. Por otro lado, Horkheimer y Adorno no desarrollaron en ese momento esfuerzo alguno tendente a practicar una revisión de la Teoría Crítica en términos de los paradigmas de ciencia social vigentes, porque les pareció que el generalizado escepticismo contra el contenido de verdad de las ideas burguesas ponía en cuestión incluso los criterios de la propia crítica ideológica.

En vista de este segundo elemento Horkheimer y Adorno se decidieron a dar el paso verdaderamente problemático; se entregaron, al igual que el historicismo[28], a un desbocado escepticismo frente a la razón, en lugar de ponderar las razones que permitían a su vez dudar de ese escepticismo. Por esta vía tal vez hubiera

---

[28] H. SCHNÄDELBACH, «Über historische Aufklärung», en *Allgemeine Zeitschrift f. Philos.* 1979, 17 ss.

sido posible poner los cimientos normativos de la Teoría Crítica de la Sociedad[29] a profundidad suficiente como para que no se hubieran visto afectados por la descomposición de la cultura burguesa, que a ojos vista parecía entonces consumarse en Alemania.

De hecho la crítica ideológica prosiguió también en un aspecto la ilustración adialéctica que el pensamiento ontológico representa. Permaneció prisionera de la idea purista de que en las relaciones internas entre génesis y validez se oculta un demonio que hay que exorcizar para que la teoría, purificada de toda adherencia empírica, pueda moverse en el terreno que le es propio. De esta herencia no logró desembarazarse la crítica, ni siquiera cuando se hizo total. Pues es precisamente entonces cuando, en esa intención de un «último desenmascaramiento» que rompa de un golpe el velo que encubre la confusión entre razón y poder, queda patente un designio purista —similar al designio de la ontología de separar categorialmente, por así decirlo de un golpe, Ser y apariencia. Pero al igual que en la comunidad de comunicación de los investigadores acaece con el context of discovery y el context of justification, esas dos esferas están tan entretejidas entre sí, que hay que separarlas procedimentalmente, por medio de un pensamiento *mediado,* lo que quiere decir: siempre de nuevo. En la argumentación *se entrelazan* siempre crítica y teoría, ilustración y fundamentación, aun cuando los participantes en el discurso *tengan que suponer* que bajo los ineludibles presupuestos comunicativos del habla argumentativa sólo puede regir la coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento. Pero saben, o pueden saberlo, que la razón de que nos sea menester hacer tal idealización es que las convicciones se forman y acreditan en un medio que no es «puro», que no está por encima del mundo de los fenómenos a la manera de ideas platónicas. Sólo un habla que sea capaz de confesarse esto a sí misma, será capaz aún de romper el hechizo del pensamiento mítico sin verse privada de la luz de los potenciales semánticos que el mito también conserva.

---

[29] Cfr. mi *Theorie des kommunikativen Handelns,* 2 tomos, Francfort 1981.

6
HEIDEGGER: SOCAVACIÓN DEL RACIONALISMO OCCIDENTAL EN TÉRMINOS DE CRÍTICA A LA METAFÍSICA

I

Horkheimer y Adorno se enfrentan todavía a Nietzsche, Heidegger y Bataille se reúnen bajo la bandera de Nietzsche para dar la última batalla. Valiéndome de los cursos que en los años treinta y a principios de los cuarenta Heidegger dedicó a Nietzsche, voy a tratar de demostrar primero cómo Heidegger hace progresivamente suyo el mesianismo dionisiaco de Nietzsche, en una empresa que tiene por objeto remontar el umbral hacia el pensamiento postmoderno por la vía de una superación de la metafísica, planteada en términos de una crítica inmanente. Por esta vía Heidegger llega a una filosofía primera temporalizada. Voy a caracterizar primero lo que entiendo por tal cosa señalando las cuatro operaciones que Heidegger ejecuta en su discusión con Nietzsche.

1) En primer lugar Heidegger restaura a la filosofía en su posición de dominio, de la que había sido expulsada por la crítica de los jóvenes hegelianos. En aquel entonces la desublimación del espíritu se había llevado aún a efecto utilizando los propios conceptos de Hegel —como una rehabilitación de lo externo frente a lo interno, de lo material frente a lo espiritual, del ser frente a la conciencia, de lo objetivo frente a lo subjetivo, de la sensibilidad frente al entendimiento y de la empíria frente a la reflexión. El resultado de esa crítica del idealismo había sido una depotenciación de la filosofía —no sólo frente a la marcha inde-

pendiente que, atenidas a su propia lógica, habían emprendido la ciencia, la moral y el arte, sino también frente al mundo político-social, al que, a resultas de esa crítica, se le reconocía su propio derecho. En una contrajugada Heidegger devuelve a la filosofía la plenitud de su poder perdido. Pues según su idea, los destinos históricos de una cultura o de una sociedad vienen fijados en cada caso, en lo que a su sentido se refiere, por una precomprensión colectivamente vinculante de aquello que pueda acaecer en el mundo. Esta precomprensión ontológica depende de categorías constituidoras de horizonte, que en cierto modo prejuzgan el sentido del ente: «Cualquiera sea la forma en que se interpreta al ente, sea como espíritu en el sentido del espiritualismo o como materia y fuerza en el sentido del materialismo, sea como devenir y vida, o como voluntad, sustancia o sujeto, sea como «energeia», o como eterno retorno de lo mismo, en todos los casos el ente aparece como ente a la luz del Ser»[1].

Ahora bien, en Occidente es la metafísica el lugar en que esa precomprensión se articula del modo más claro. Las mudanzas «epocales» de la comprensión del Ser se reflejan en la historia de la metafísica. Ya para Hegel la historia de la filosofía se había convertido en clave de la filosofía de la historia. Un rango similar recibe ahora la historia de la metafísica para Heidegger; con ella el filósofo vuelve a apoderarse de las fuentes de las que cada época recibe como un destino su propia luz.

2) Esta óptica idealista tiene consecuencias para la crítica que Heidegger hace de la modernidad. A principios de los años cuarenta —en el mismo momento en que Horkheimer y Adorno escriben en California aquellos desesperados fragmentos que más tarde serían publicados bajo el título de *Dialéctica de la Ilustración*— Heidegger ve en los fenómenos políticos y militares del totalitarismo la «consumación de la dominación europeo-moderna del mundo». Habla de «lucha por el dominio de la Tierra», de «lucha por la ilimitada utilización de la Tierra como fuente de materias primas y por un uso, sin ilusiones, del material humano al servicio de una incondicionada potenciación de la "voluntad de poder"»[2]. En un tono no del todo exento de admi-

---

[1] Introducción a «Was ist Metaphysik?», en HEIDEGGER (1967), 361 ss.
[2] HEIDEGGER (1961), tomo 2, 333.

ración, Heidegger caracteriza al superhombre conforme a la imagen de un típico hombre de las SA: «El superhombre es el golpe de esa humanidad que por primera vez se quiere como golpe y que incluso se cuenta como ingrediente de ese golpe. Este golpe humano sienta en el todo carente de sentido la voluntad de poder como "sentido de la Tierra". El último período de nihilismo europeo es la "catástrofe" en el sentido de una inversión y giro conscientemente afirmados»[3]. Heidegger ve caracterizada la esencia totalitaria de su época por unas técnicas de dominación de la naturaleza, de conducción de la guerra y de cría de razas, que todo lo avasallan. En ellas se expresa la absolutizada racionalidad con arreglo a fines del cálculo detallado e integral de que hoy se acompaña «toda acción y planificación». Pero esa racionalidad con arreglo a fines se funda a su vez en la comprensión del Ser específicamente moderna, que ha venido radicalizándose de Descartes a Nietzsche: «La época que llamamos modernidad se caracteriza porque el hombre se convierte en medida y centro del ente. El hombre es lo subyacente a todo ente; dicho en términos modernos, lo subyacente a toda objetualización y representabilidad, el hombre es el subiectum»[4]. La originalidad de Heidegger radica en cómo interpreta en términos de historia de la metafísica la dominación que el sujeto moderno ejerce. Descartes ocupa, por así decirlo, el centro entre Protágoras y Nietzsche. Entiende la subjetividad de la autoconciencia como el fundamento absolutamente seguro de la representación; con ello el ente en su totalidad se trueca en mundo subjetivo de objetos representados, y la verdad en certeza subjetiva[5].

Con esta crítica del subjetivismo moderno Heidegger hace suyo un motivo que desde Hegel pertenece al conjunto de temas del discurso de la modernidad. Y más interesante que el giro ontológico que Heidegger da al tema, es la inequivocidad con que pone pleito a la razón centrada en el sujeto. Heidegger apenas tiene en cuenta aquella diferencia entre razón y entendimiento, a partir de la que Hegel se propuso desarrollar aún la dialéctica de la Ilustración; Heidegger no es capaz ya de extraer de la autoconciencia, allende su lado autoritario, un lado reconciliador. Es el propio Heidegger y no la acusada ilustración, el

---

[3] HEIDEGGER (1961), tomo 2, 313.
[4] HEIDEGGER (1961), tomo 2, 61.
[5] HEIDEGGER (1961), tomo 2, 141 ss., 195 ss.

que nivela la razón y la reduce a entendimiento. La misma comprensión del Ser que aguijonea a la modernidad y la empuja a una extensión ilimitada de su poder de control sobre los procesos objetivados de la naturaleza y de la sociedad, es la que, a juicio de Heidegger, obliga también a esa subjetividad que pende en el vacío a establecer vínculos que sirvan al aseguramiento de su avance imperativo. Y siendo ello así, los elementos normativos que el sujeto extrae de sí no son sino ídolos vacíos. Desde este punto de vista, Heidegger puede someter la razón moderna a una destrucción tan radical, que ya no distingue entre los contenidos universalistas del humanismo, de la Ilustración e incluso del positivismo, de un lado, y las ideas de autoafirmación particularista anejas al racismo y al nacionalismo o a tipologías regresivas al estilo de Spengler y de Jünger, de otro[6]. Lo mismo si las ideas modernas aparecen en nombre de la razón que de la destrucción de la razón, el prisma de la comprensión moderna del Ser descompone *todas* las orientaciones normativas en pretensiones de poder de una subjetividad empeñada en su propia autopotenciación.

Sin embargo, la construcción crítica de la historia de la metafísica no puede prescindir de criterios *propios.* Estos los toma del concepto implícitamente normativo de «consumación» de la metafísica.

3) La idea de origen y final de la metafísica debe su potencial crítico a la circunstancia de que Heidegger, no menos que Nietzsche, se mueve dentro del horizonte de la conciencia moderna. Para él el comienzo de la *Edad Moderna* se caracteriza por la cesura «epocal» que se inicia con la filosofía de la conciencia de Descartes; y la radicalización por Nietzsche de esa comprensión de Ser marca el *tiempo novísimo* que determina la constelación del presente[7]. Éste aparece a su vez como momento de crisis; la actualidad se ve necesitada a decidir, «si este final significa la clausura de la historia occidental o el salto a un nuevo comienzo»[8]. Se trata de decidir «si a Occidente le queda todavía aliento para crearse una meta por encima de sí y de su historia, o si prefiere hundirse, sumirse en la protección y fomento de los

[6] HEIDEGGER (1961), tomo 2, 145 ss.
[7] HEIDEGGER (1961), tomo 2, 149.
[8] HEIDEGGER (1961), tomo 1, 480.

intereses del comercio y de la vida, y conformarse con la apelación a lo hasta aquí acaecido, como si se tratara de lo absoluto»[9]. La necesidad de un nuevo comienzo atrae la mirada hacia el remolino del futuro[10]. El retorno a los orígenes, al «origen esencial», sólo es pensable en el modo de un adentrarse en el «futuro esencial». Ese futuro aparece bajo la categoría de lo absolutamente nuevo: «La consumación de una época... es el esbozo, por primera vez incondicional y de antemano completo, de lo no esperado y de lo que jamás podía esperarse... de lo nuevo»[11]. No obstante, el mesianismo de Nietzsche, que todavía dejaba espacio para (como se dice en la mística judía) «forzar la salvación», se torna en Heidegger en la espera apocalíptica de la aparición catastrófica de lo nuevo. Simultáneamente Heidegger toma de sus modelos románticos, sobre todo de Hölderlin, la figura de pensamiento del dios ausente, para poder entender el final de la metafísica como «consumación» y con ello como infalible señal de un «nuevo comienzo».

Así como Nietzsche esperó durante un tiempo poder estribar en la ópera de Wagner para dar el salto de tigre al pretérito futuro de la vieja tragedia griega, así también Heidegger pretende utilizar la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder como un resorte que lo lance hacia los orígenes presocráticos de la metafísica. Pero antes de poder describir la historia de Occidente que va desde el comienzo de la metafísica hasta el final de ésta, como noche de la lejanía de los dioses; antes de poder describir la consumación de la metafísica como retorno del dios huido, tiene que establecer una correspondencia entre Dionisos y el tema de la metafísica, la cual tiene que ver con el Ser del ente. El semidiós Dionisos se había ofrecido, así a los románticos como a Nietzsche, como el dios ausente, que «mediante su extremo alejamiento» da a entender a una modernidad abandonada de Dios el precio que en energías de solidaridad social ha tenido que pagar en el curso de su propio progreso. Como puente entre esta idea de Dionisos y la pregunta fundamental de la metafísica Heidegger se vale de la idea de diferencia ontológica. Heidegger establece una separación entre el Ser, que siempre había sido entendido como Ser del ente, y el ente. Pues el Ser sólo puede

---

9 HEIDEGGER (1961), tomo 1, 579.
10 HEIDEGGER (1961), tomo 2, 656.
11 HEIDEGGER (1961), tomo 2, 479.

hacer de portador del acontecer dionisiaco si —como horizonte histórico en cuyo seno aparece el ente— se torna en cierto modo autónomo. Sólo este Ser hipostatizado y distinto del ente puede asumir el papel de Dionisos: «El ente ha sido abandonado del Ser. Este abandono por parte del Ser afecta al ente en su totalidad y no sólo al ente que es el hombre, el cual se representa al ente como tal, y en cuya representación se le escapa el Ser mismo en su verdad»[12].

Heidegger trabaja incansablemente la violencia positiva de esta privación impuesta por el Ser, como el acontecer de un rehusamiento. «La no comparecencia del Ser es el Ser mismo como tal incomparecencia»[13]. En el total olvido del Ser que caracteriza a la modernidad ni siquiera se percibe ya lo negativo de este abandono por parte del Ser. De ahí la importancia central de la anámnesis que la historia del Ser representa, historia del Ser que ahora se revela como destrucción del autoolvido que es la metafísica[14]. Todo el esfuerzo de Heidegger se endereza «a hacer experiencia de la no comparecencia de la patencia del Ser como un advenimiento del propio Ser y a meditar sobre lo así experimentado»[15].

4) Pero Heidegger no puede entender la destrucción de la historia de la metafísica como una crítica desenmascaradora, no puede entender la superación de la metafísica como un supremo acto de desenmascaramiento. Pues la autorreflexión capaz de proporcionar tal cosa pertenece todavía a la época de la subjetividad moderna. Por consiguiente, el pensamiento que se sirve de la diferencia ontológica como hilo conductor tiene que reclamar una competencia cognoscitiva *allende* la autorreflexión, allende el pensamiento discursivo en general. Nietzsche podía todavía pretender asentar la filosofía «sobre el terreno del arte»; pero Heidegger tiene que limitarse a ese gesto con que nos asegura que para el iniciado «hay un pensamiento que es más riguroso que el conceptual»[16]. El pensamiento científico y la

---

[12] HEIDEGGER (1961), tomo 2, 355.

[13] HEIDEGGER (1961), tomo 2, 353.

[14] Ya en *Sein und Zeit*, Tubinga 1927, §. 6, habla Heidegger de «destrucción de la historia de la ontología».

[15] HEIDEGGER (1961), tomo 2, 367.

[16] HEIDEGGER (1967), 353.

investigación efectuada en términos metódicos son objeto de una devaluación sumaria y global, pues se mueven en el seno de la comprensión del Ser que caracteriza a la modernidad, una comprensión que viene determinada por la filosofía del sujeto. Incluso la filosofía misma, mientras no renuncie a la argumentación, permanece presa del hechizo del objetivismo. También ella ha de dejarse enseñar que «toda refutación en el campo del pensamiento esencial es desatino»[17].

Para hacer plausible, siquiera sea superficialmente, la necesidad de reclamar un saber especial, es decir, un acceso privilegiado a la verdad, Heidegger tiene que llevar a efecto una sorprendente igualación de las muy distintas evoluciones experimentadas tras Hegel por las ciencias y la filosofía.

En su curso de 1939 sobre Nietzsche se encuentra un interesante capítulo que lleva por título «Entendimiento y cálculo». En él Heidegger se vuelve como siempre contra el planteamiento monológico de la filosofía de la conciencia. Éste toma como punto de partida al sujeto aislado, que se enfrenta conociendo y actuando a un mundo objetivo de cosas y sucesos. El aseguramiento de la integridad del sujeto aparece como un trato calculante con objetos perceptibles y manipulables. Dentro de este modelo, incluso la dimensión previa del entendimiento de los sujetos entre sí tiene que aparecer bajo la categoría de «poder contar con los otros hombres»[18]. Heidegger, en cambio, acentúa el sentido no estratégico del acuerdo intersubjetivamente alcanzado, en que en verdad se funda «la relación con el otro, con la cosa y consigo mismo»: «Entenderse sobre algo significa: pensar *lo mismo* sobre ello y en caso de división de opiniones fijar los aspectos en que hay acuerdo y aquellos en los que hay disenso... Como el malentendido y la incomprensión sólo son formas degeneradas de entendimiento, sólo el entendimiento puede fundar el acercamiento de esos mismos hombres en su peculiaridad y mismidad» (*ibíd.*, 578 s.). En esta dimensión del entendimiento intersubjetivo radican también los recursos para la pervivencia de los grupos sociales, entre otros aquellas fuentes de integración social que parecen secarse en la modernidad (*ibíd.*, 589).

Curiosamente, Heidegger es de la opinión de que ideas de

---

[17] HEIDEGGER (1967), 333.

[18] HEIDEGGER (1961), tomo 5, 580.

este tipo quedan reservadas a su crítica a la metafísica. Ignora el hecho de que consideraciones por completo similares constituyen el punto de partida, así de la metodología de las ciencias comprensivas del espíritu y la sociedad, como de influyentes corrientes filosóficas cuales son el pragmatismo de Peirce y Mead, y más tarde también la filosofía lingüística de Wittgenstein y Austin o la hermenéutica filosófica de Gadamer. La filosofía del sujeto no es en modo alguno ese poder absolutamente unificador que se apodera de todo pensamiento discursivo y sólo permite escapar hacia la inmediatez del arrobamiento místico. Existen *otros* caminos que también conducen fuera de la filosofía del sujeto. El que Heidegger, empero, no vea en la historia de la filosofía y las ciencias después de Hegel otra cosa que un monótono deletreo de los prejuicios ontológicos de la filosofía del sujeto, sólo puede explicarse porque Heidegger, aun rechazándolos, permanece ligado a los planteamientos que en forma de fenomenología de Husserl le había dictado la filosofía del sujeto.

II

Hegel y Marx, en su intento de superar la filosofía dèl sujeto, se habían visto atrapados por las categorías de ésta. Este reproche no puede hacérsele a Heidegger, pero sí una objeción igualmente grave. Heidegger está tan lejos de liberarse de los antecedentes que en su formación representa la idea de conciencia transcendental, que no es capaz de romper de otro modo la cáscara categorial de la filosofía de la conciencia que por vía de una negación abstracta. Todavía en la «Carta sobre el Humanismo», que recoge el resultado de una interpretación de Nietzsche que se prolongó durante diez años, caracteriza Heidegger su propio proceder mediante una referencia implícita a Husserl. Heidegger pretende, se nos dice allí, «mantener la ayuda esencial que el ver fenomenológico representa y, sin embargo, abandonar la intención que anima a la fenomenología de hacer "ciencia" e "investigación"»[19].

Husserl entendía la reducción transcendental como un pro-

---

[19] HEIDEGGER (1967), 353.

cedimiento cuya función era permitir a los fenomenólogos introducir una limpia cesura entre el mundo del ente dado en la actitud natural y la esfera de la conciencia pura, constituyente, que es la que presta al ente su sentido. Heidegger se atuvo durante toda su vida al *intuicionismo* de este *procedimiento;* en su filosofía tardía se limita a descargar ese proceder de toda pretensión metodológica, a quitarle los límites fijados por el método y a convertirlo en un privilegiado «moverse dentro de la verdad del Ser». También el *planteamiento* de Husserl sigue siendo determinante para Heidegger, en cuanto que éste se limita a llevar al terreno de la ontología la cuestión básica de la teoría del conocimiento. En ambos casos, en efecto, la mirada fenomenológica se dirige al mundo como correlato del sujeto cognoscente. A diferencia, por ejemplo, de Humboldt, de George Herbert Mead o del último Wittgenstein, Heidegger no logra deshacerse de la privilegiada posición que la tradición concede al comportamiento teorético, al empleo constatativo del lenguaje, y al tipo de pretensión de validez que es la verdad proposicional. Finalmente, Heidegger, siquiera en términos negativos, permanece también vinculado al *fundamentalismo* de la filosofía de la conciencia. En la introducción a «Qué es metafísica» compara la filosofía con un árbol que se ramifica en ciencias y que incluso escapa al suelo de la metafísica. El pensar rememorativo *(Andenken)* del Ser, que Heidegger busca, no pone en cuestión el planteamiento fundamentalista —«no arranca, para valernos de una imagen, las raíces de la filosofía, sino que le caba el suelo y le labra la tierra»[20]. Como Heidegger no niega las jerarquizaciones de una filosofía encaprichada con, y afanada en, autofundamentaciones últimas, sólo puede hacer frente al fundamentalismo desenterrando una capa situada a más profundidad aún —y en adelante bien movediza. La idea de destino del Ser permanece en este aspecto encadenada a aquello que abstractamente niega. Heidegger sólo transciende el horizonte de la filosofía de la conciencia para mantenerse a su sombra. Antes de servirme de *Ser y Tiempo* para destacar con más claridad esta equívoca posición, quisiera apuntar tres desafortunadas consecuencias de ella.

---

[20] HEIDEGGER (1967), 363.

a) Desde principios del siglo XVIII el discurso de la modernidad, por diversos que hayan sido los rótulos bajo los que se ha ido presentando, ha tenido un único tema: el menoscabo de las fuerzas de cohesión social, la privatización y el desgarramiento, en una palabra: aquellas deformaciones de una praxis cotidiana unilateralmente racionalizada que hacían sentir la necesidad de un equivalente del poder unificante de la religión. Los unos ponían su esperanza en la fuerza reflexiva de la razón —o a lo menos en una mitología de la razón; los otros invocaban la fuerza mitopoiética de un arte que habría de constituir el centro de una regeneración de la vida pública. Lo que Hegel había llamado necesidad de la filosofía se trocó de Schlegel a Nietzsche en la necesidad de una nueva mitología, defendida en términos de una crítica a la razón. Pero Heidegger es el primero que, procediendo en términos ontológicos y fundamentalistas, volatiliza esta necesidad concreta sublimándola en un Ser que se sustrae al ente. Mediante este desplazamiento Heidegger hace irreconocible, así el origen que esa necesidad tiene en las patologías de un mundo de la vida equívocamente racionalizado, como la decidida subjetivización del arte en tanto que trasfondo experiencial de una radicalizada crítica a la razón. Heidegger cifra las patentes deformaciones de la práctica comunicativa cotidiana en un inaccesible destino del Ser, cuya administración compete a los filósofos. Al mismo tiempo corta la posibilidad de descifrarlas, al dejar de lado la deficitaria práctica comunicativa cotidiana como una praxis olvidada del Ser, vulgar, orientada al cálculo del aseguramiento del patrimonio del sujeto, y negar todo interés esencial a la desgarrada totalidad ética del mundo de la vida[21].

b) De la última filosofía de Heidegger se sigue como segunda consecuencia la independencia de la crítica a la modernidad respecto de todo análisis científico. El «pensamiento esencial» se niega a entrar en toda cuestión empírica y normativa que pueda elaborarse con medios históricos y científicos o que en general pueda tratarse de forma argumentativa. Tanto más libremente pueden entonces moverse las abstractas intuiciones de esencia en el no aclarado horizonte de prejuicios de la crítica burguesa de la cultura. Los juicios críticos de Heidegger sobre el «uno»,

[21] HEIDEGGER (1961), tomo 1, 580.

sobre la dictadura de la opinión pública y la impotencia de lo privado, sobre la tecnocracia y la civilización de masas, carecen de toda originalidad porque pertenecen al repertorio de opiniones típico de la generación de los «mandarines alemanes»[22]. Ciertamente que en la escuela de Heidegger se han hecho intentos más serios de acomodar con más precisión los conceptos ontológicos de técnica, de lo totalitario, de lo político a los fines de un análisis de la actualidad; pero justo en estos esfuerzos queda patente la paradójica situación de que el pensamiento del Ser va tanto más a la zaga de las actuales modas científicas cuanto más por encima se cree de la esfera de la ciencia.

c) Problemático es, en fin, el indeterminado carácter del destino que Heidegger pone en perspectiva como resultado de la superación de la metafísica. Como el Ser se hurta el acceso asertórico que representan los enunciados descriptivos y sólo puede circunscribirse mediante un habla indirecta y un «entrecortado» silencio, los destinos del Ser escapan a toda comprensión. El habla acerca del Ser, vacía de todo contenido proposicional, tiene empero el sentido ilocucionario de exigir la sumisión al destino. Su lado práctico-político consiste en provocar el efecto perlocucionario de una disponibilidad a la obediencia, difusa en cuanto a su contenido, frente a una autoridad aurática, pero indeterminada. La retórica del último Heidegger compensa la ausencia de contenidos proposicionales que el propio texto se niega a tener, con otra tarea: la de asistir a los destinatarios en el trato con potencias pseudosacras.

El hombre es el «pastor del Ser». El pensamiento es un «dejarse reclamar» en actitud de «pensante rememoración». «Pertenece» al Ser. El pensar rememorativo del Ser está sometido a leyes de ajuste y correspondencia. El pensamiento «está atento» al destino del Ser. El humilde pastor es llamado por el Ser mismo al básico acaecer de su verdad. Así, el Ser «otorga» en la gracia orto a la salvación, y a la furia la empuja a despeñarse en la catástrofe. Éstas son conocidas fórmulas de la «Carta sobre el Humanismo» que desde entonces se repiten estereotípicamente. El lenguaje de *Ser y Tiempo* había sugerido el decisionismo

---

[22] F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins,* Cambridge Mass. 1969; cfr. también mi recensión del libro de Ringer, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid 1985.

de una prontitud vacía; la filosofía última sugiere la actitud sumisa de una también vacía disponibilidad a la entrega. Ciertamente que las fórmulas vacías del «pensar rememorativo» pueden también llenarse con distintos síndromes de actitudes, por ejemplo con la exigencia anarquista de una subversiva actitud de rehusamiento, más acorde con el estado de ánimo del presente que la ciega sumisión a algo supremo[23]. Pero en verdad resulta irritante la arbitrariedad con que una misma figura de pensamiento puede actualizarse según el estado de ánimo de cada momento.

Cuando se piensan estas consecuencias no se puede menos de abrigar dudas acerca de si la filosofía del último Heidegger, que trata de sobrepujar la crítica de Nietzsche a la metafísica, escapa de hecho al discurso de la modernidad. Esa crítica se debe a una «vuelta» que tenía por objeto salir del callejón sin salida de *Ser y Tiempo*. Pero la investigación, argumentativamente bien rigurosa, que el filósofo Heidegger lleva a cabo en esa obra, sólo puede entenderse como un callejón sin salida si, en cuanto a historia del pensamiento se refiere, se la sitúa en un contexto distinto a aquel en que retrospectivamente la coloca Heidegger.

III

Heidegger insistió una y otra vez en que ya el análisis existencial del Dasein lo llevó a cabo con la única intención de

[23] Reiner Schürmann ve el final de la Metafísica en que está conclusa la secuencia de épocas en que la comprensión ontológica venía determinada por el predominio de este o aquel principio. La postmodernidad está bajo el signo de la extinción de *toda* forma de interpretación unitaria del mundo, dirigida por principios; la postmodernidad ofrece los rasgos anarquistas de un mundo policéntrico que pierde sus hasta ahora diferenciaciones categoriales. Junto con la conocida constelación de conocimiento y acción cambia también el concepto de lo político. Schürmann define este cambio estructural por las siguientes características: 1) Abolición de la primacía de la teleología en la acción. 2) Abolición de la primacía de la responsabilidad en la justificación de la acción. 3) Paso a la acción como protesta contra el mundo administrado. 4) Desinterés por el futuro de la humanidad. 5) Anarquía como esencia de lo que es «factible». Cfr. R. SCHÜRMANN, «Questioning the Foundation of Practical Philosophy», *Human Studies,* tomo I, 1980, 357 ss; del mismo autor, «Political Thinking in Heidegger», *Social Research,* tomo 45, 1978, 191 ss.; del mismo autor, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir,* París 1982.

replantear la pregunta por el sentido del Ser, enterrada desde los inicios de la metafísica. Su intención habría sido situarse en ese arriesgado lugar en que la historia de la metafísica se da a conocer en su sentido fundante de unidad, al tiempo que se consuma[24]. Esta señorial pretensión del último Heidegger oculta el contexto mucho más obvio en que de hecho surgió *Ser y Tiempo.* Me refiero no sólo al postidealismo del siglo XIX sino especialmente a ese giro ontológico que se apoderó de la filosofía alemana tras la Primera Guerra Mundial, desde Rickert a N. Hartmann pasando por Scheler. Consideradas las cosas desde el punto de vista de la historia de la filosofía, en esa era de desmoronamiento del neokantismo, que por cierto fue en su época la única filosofía de significación mundial, no se trata de un retorno a la ontología prekantiana. Antes bien, las formas ontológicas de pensamiento vinieron a ampliar la subjetividad transcendental allende el ámbito del conocimiento, y a «concretizarla». Ya el historicismo y la filosofía de la vida habían alumbrado ámbitos experienciales cotidianos y extracotidianos de transmisión y mediación de la tradición, de creatividad estética, de existencia somática, social e histórica, y los habían dotado de interés filosófico —ámbitos experienciales que sobrecargaban las operaciones constitutivas del yo trascendental y que en todo caso hicieron explotar el concepto clásico de sujeto trascendental. Dilthey, Bergson y Simmel habían sustituido las operaciones generativas de la síntesis trascendental por la productividad (poco clara, de coloración vitalista) de la vida o de la conciencia; empero en todo ello no habían logrado liberarse del modelo expresivista de la filosofía de la conciencia. También para ellos había seguido siendo determinante la idea de una subjetividad que se exterioriza en objetivaciones para después fundir esas objetivaciones en la vivencia[25]. Heidegger hace suyos estos impulsos, pero se percata de la inadecuación de las categorías de filosofía de la conciencia que siguen operando en ellos. Se ve ante el problema de disolver la primacía que desde Kant conser-

---

[24] Desde esta perspectiva define Schulz el «philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», en *Phil. Rundschau,* 1953, 65 ss. y 211 ss., reimpreso en O. PÖGGELER (ed.), *Heidegger,* Köln 1969, 95 ss.

[25] G. SIMMEL, «Zur Philosophie der Kultur», en: *Philosophische Kultur,* Berlín 1983, Cfr. también mi epílogo: «Simmel als Zeitdignostiker», *ibíd.* págs. 243-253.

vaba el concepto de subjetividad transcendental, mas sin destruir la riqueza de matices de que la filosofía del sujeto había logrado dotarse en su última expresión, es decir, en la fenomenología de Husserl.

El contexto de problemas en que nació *Ser y Tiempo* lo menciona el propio Heidegger en el §10 donde hace referencia a Husserl y a Scheler: «La persona no es una cosa, una substancia, un objeto. Con ello se quiere subrayar lo mismo que señala Husserl cuando postula para la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta que para las cosas naturales... A la esencia de la persona pertenece el poder solamente existir realizando actos intencionales... El ser psíquico no tiene, pues, nada que ver con el ser persona. Los actos se realizan, la persona es un realizador de actos»[26]. Pero Heidegger no se da por satisfecho con este planteamiento y pregunta: «¿Pero cuál es el sentido ontológico de "realizar"; cómo determinar positivamente en términos ontológicos esta forma de ser de la persona?» Heidegger se sirve del vocabulario del giro neo-ontológico para llevar adelante la disolución del concepto de subjetividad trascendental; pero en esa radicalización se atiene a la actitud trascendental de un esclarecimiento reflexivo de las condiciones de posibilidad del ser persona como ser-en-el-mundo. Pues en otro caso el articulado acervo de estructuras acabaría yéndose a pique en el desdiferenciado remolino de esa papilla conceptual que caracteriza a la filosofía de la vida. La filosofía del sujeto ha de ser superada mediante una conceptuación igual de neta y sistemática que la de esa filosofía, pero de alcance *más profundo*, conceptuación que la «ontología existencial» pone a punto procediendo en términos transcendentales. Bajo esa rúbrica Heidegger fuerza con indudable originalidad una síntesis de planteamientos teóricos que hasta entonces eran incompatibles, mas que ahora abren una perspectiva de investigación plena de sentido en relación con la meta de una sustitución sistemática de las categorías de la filosofía del sujeto.

En el capítulo introductorio de *Ser y Tiempo* Heidegger toma, en punto a estrategia conceptual, aquellas tres enérgicas decisiones que dejan abierto el camino para una ontología fundamental. *En primer lugar* dota al planteamiento transcendental

---

[26] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tubinga 1949, 47 s.

de un sentido *ontológico*. Las ciencias positivas se ocupan de problemas ónticos, hacen enunciados sobre la naturaleza y la cultura, sobre algo en el mundo. El análisis de las condiciones de estas formas ónticas de conocimiento, emprendido en actitud transcendental, clarifica entonces la estructura categorial de estos ámbitos objetuales en tanto que ámbitos de ser. En este sentido Heidegger no entiende primariamente la Crítica de la Razón Pura de Kant como teoría del conocimiento sino como «lógica material apriórica del ámbito de ser que llamamos naturaleza» (11). Esta coloración ontologizante de la filosofía transcendental se torna inteligible cuando se tiene en cuenta que las propias ciencias, no provienen, como se había afirmado en el neokantismo, de rendimientos cognitivos libremente flotantes, sino radicados en los plexos concretos del mundo de la vida: «Las ciencias son formas de ser del Dasein» (13). Husserl había llamado a esto fundamentación de las ciencias en el mundo de la vida. El sentido de la estructura categorial de los ámbitos objetuales de las ciencias o ámbitos de ser sólo se nos torna patente recurriendo a la comprensión del Ser de aquellos que en su existencia cotidiana se han ya en el mundo acerca del ente y pueden estilizar y transformar este ingenuo trato con el ente en la forma de precisión que es el ejercicio de la ciencia. Pero entre los ingredientes de esta existencia situada, corporal-histórica, figura una comprensión, siquiera difusa, de un mundo desde cuyo horizonte también ha sido interpretado ya siempre el sentido de este ente que después puede quedar objetivado por la ciencia. Con esta comprensión preontológica del Ser nos topamos cuando en actitud transcendental nos remontamos en nuestra inquisición por *detrás* de la constitución categorial del ente, que la filosofía transcendental trae a la luz valiéndose de las ciencias como hilo conductor. El análisis de esta comprensión previa del mundo incluye aquellas estructuras del mundo de la vida o del Ser-en-el-mundo que Heidegger llama existenciarios. Y como estas estructuras anteceden a las categorías del ente en su totalidad y especialmente a las categorías de aquellos ámbitos de Ser acerca de los que los científicos se han en términos objetivantes, la analítica existencial del Ser-en-el-mundo merece el nombre de ontología fundamental. Pues ésta es la que empieza haciendo transparente los fundamentos existenciales o los fundamentos que tienen en el mundo de la vida las ontologías existenciales elaboradas a su vez en actitud transcendental.

En un *segundo* paso Heidegger otorga al método fenomenológico el sentido de una *hermenéutica* ontológica. «Fenómeno» en el sentido de Husserl es todo aquello que se muestra de por sí como él mismo. Heidegger al traducir «lo evidente» por «lo manifiesto», está aludiendo a antónimos tales como lo escondido, lo velado, lo oculto. Los fenómenos sólo pueden aparecer indirectamente. Lo que aparece es el ente, que justo oculta el cómo del estar dado de ese ente. Los fenómenos se hurtan al acceso directo precisamente porque en sus apariciones ónticas no muestran otra cosa que lo que de sí son. La fenomenología se distingue por tanto de las ciencias en que no se las ha con una clase particular de fenómenos, sino con la explicación de aquello que en todos los fenómenos se oculta y que sólo a través de ellos pide la palabra. El ámbito de la fenomenología es el del Ser obstruido por el ente. De ahí que sea menester un particular esfuerzo apofántico para hacer los fenómenos presentes. Como modelo de este esfuerzo ya no vale, como en Husserl, la intuición, sino la interpretación de un texto. Lo que obliga a los fenómenos a autodarse no es el intuitivo hacer presente esencialidades ideales, sino que es la comprensión hermenéutica de un plexo complejo de sentido la que descorre el velo que tapa al Ser. Con ello Heidegger pone a punto un concepto apofántico de verdad e invierte el sentido metodológico de la fenomenología de intuición de esencias transformándola en su oponente hermenéutico-existencial: el lugar de la descripción de lo indirectamente intuido lo ocupa en adelante la interpretación de un sentido que se hurta a toda evidencia.

En un *tercer* paso Heidegger conecta la analítica del Dasein, la cual procede en términos transcendentales a la vez que hermenéuticos, con un motivo tomado de la *filosofía de la existencia.* El Dasein humano se entiende a sí mismo desde la posibilidad de ser o no ser él mismo. Se halla ante la ineludible alternativa de la autenticidad o de la in-autenticidad. Es un ente tal, que «ha de ser» su Ser. El Dasein humano ha de escogerse a sí mismo del horizonte de sus posibilidades y tomar las riendas de su existencia. Quien trata de eludir esta alternativa se ha decidido ya por una vida en el modo del dejarse llevar y del estado de caída. Este motivo de la responsabilidad de la propia salvación, extremado por Kierkegaard en términos existencialistas, lo traduce Heidegger a la fórmula del cuidado *(Sorge)* por la propia existencia: «El Ser-ahí es un ente que en su ser ha de habérselas acerca de ese ser» (191).

Pero este motivo de la salvación secularizada lo emplea Heidegger, en lo que a contenido se refiere, de forma que el cuidado por el propio ser, agudizado en angustia, le sirve de hilo conductor para el análisis de la estructura temporal de la existencia humana. Igualmente importante es, empero, el uso metodológico que Heidegger hace de este motivo. No es sólo el filósofo el que en la pregunta por el sentido del Ser se ve remitido a la precomprensión que en su existencia corporal-histórica el hombre tiene del mundo y del Ser; antes es rasgo constitutivo de esta existencia misma el preocuparse de su propio Ser, el asegurarse hermenéuticamente de las posibilidades existenciales de su «poder-ser más auténtico». En este sentido el hombre es ya de por sí un ser ontológico que existencialmente se ve necesitado a preguntarse por el Ser. La analítica existencial brota del impulso más profundo de la propia *existencia humana.* Heidegger llama a esto el enraizamiento óntico de la analítica existencial: «Cuando la interpretación del sentido del Ser se nos convierte en tarea, el Dasein no es sólo el ente a que primero hay que preguntar, sino que es además el ente que ya en su ser se ha acerca de aquello por lo que se pregunta en esa pregunta. Y siendo ello así, la pregunta por el Ser no es entonces otra cosa que la radicalización de una tendencia que esencialmente pertenece al propio Dasein» (15).

Estas tres decisiones en lo tocante a estrategia de investigación pueden resumirse diciendo que Heidegger entrelaza primero la filosofía transcendental con la ontología para poder caracterizar la analítica existencial como ontología fundamental; que transforma después la fenomenología en hermenéutica transcendental para poder desarrollar la ontología fundamental como hermenéutica existencial; y que ocupa la hermenéutica existencial con motivos de la filosofía de la existencia con el fin de poder insertar la empresa de la ontología fundamental en un plexo de intereses, devaluado por lo demás como algo meramente óntico. Éste es el único lugar en que se esquiva la diferencia ontológica y se rompe la estricta separación metodológica entre lo universal de los existenciarios, accesibles en términos transcendentales, y lo particular de los problemas de la existencia concretamente vividos.

Este entrelazamiento suscita la impresión de que Heidegger logra quitar a la relación sujeto-objeto su significación paradigmática. Con el giro hacia la ontología rompe el primado de la teoría del conocimiento sin abandonar, empero, el planteamien-

to transcendental. Como el Ser del ente permanece internamente referido a la comprensión del Ser, como el Ser sólo se hace valer en el horizonte del Dasein humano, la ontología fundamental no significa una recaída por detrás de la filosofía transcendental, sino incluso una radicalización de ésta. El giro hacia la hermenéutica existencial pone, empero, simultáneamente fin a la primacía metodológica de la autorreflexión que todavía había obligado a Husserl a proceder en términos de reducción transcendental. El lugar de la relación del sujeto cognoscente consigo mismo, es decir, el lugar de la autoconciencia, lo ocupa la interpretación de una comprensión preontológica del Ser y con ello la explicación de los plexos de sentido en que la existencia cotidiana se encuentra ya siempre. Finalmente, Heidegger inserta de tal modo los motivos existencialistas, que el esclarecimiento de las estructuras del Ser-en-el-mundo (que sustituyen a las condiciones de objetividad de la experiencia) se ofrece a la vez como respuesta a la pregunta práctica por la vida correcta. Un enfático concepto de verdad como revelación, funda la validez de los juicios en la autenticidad de una existencia humana que se las ha con el ente antes de toda ciencia.

Este concepto de verdad sirve de hilo conductor mediante el cual Heidegger introduce el concepto clave de la ontología fundamental —el concepto de mundo. El mundo constituye el horizonte alumbrador de sentido dentro del cual el ente se hurta a la vez que se manifiesta al Dasein existencialmente preocupado por su ser. El mundo antecede ya siempre al sujeto que se ha acerca de los objetos mediante el conocimiento y la acción. Pues no es el sujeto quien entabla relaciones con algo en el mundo, sino que es el mundo el que empieza fundando el contexto a partir de cuya precomprensión puede salirnos al encuentro el ente. Merced a esta comprensión preontológica del Ser el hombre se halla inserto a nativitate en un plexo de relaciones con el mundo y ocupa un lugar privilegiado frente al resto de los entes intramundanos. El hombre es aquel ente con que no sólo podemos toparnos en el mundo; merced a su forma peculiar de ser en el mundo, el hombre está tan entretejido con los procesos formadores de contexto, dadores de espacio, temporalizadores, que constituyen la apertura o alumbramiento del mundo, que Heidegger caracteriza su existencia como un *Da-sein* que «deja ser a todo ente al haberse acerca de él». El «ahí» *(Da)* del Ser-ahí *(Dasein)* es el lugar en que se abre el claro del Ser.

La ganancia que frente a la filosofía del sujeto comporta esta estrategia conceptual es evidente: el conocimiento y la acción ya no necesitan concebirse como relaciones sujeto-objeto. «El conocimiento ni empieza creando un comercio del sujeto con un mundo (de objetos representables o manipulables), ni surge de un influjo del mundo sobre el sujeto. El conocimiento es un modo del Ser-ahí, fundado en el Ser-en-el-mundo» (62 s.). En lugar de hacerlos derivar del sujeto que mediante el conocimiento o la acción se enfrenta al mundo objetivo como totalidad de estados de cosas existentes, los actos de conocimiento y acción realizados en actitud objetivante pueden ahora entenderse como derivados de los modos subyacentes del estar dentro de un mundo de la vida, de un mundo intuitivamente entendido como contexto y trasfondo. Estas formas del «ser-en» intramundano las caracteriza Heidegger, en lo que a su estructura temporal se refiere, como otras tantas formas del cuidarse de, del preocuparse de algo; como ejemplos nombra «el tener que ver con algo, la fabricación de algo, el encargarse o cuidarse de algo, el abandonar algo y el dejar que algo se pierda, el emprender, imponer, indagar, preguntar, considerar, gestionar, determinar, etc.» (56 s.).

En el centro de la primera sección de *Ser y Tiempo* encontramos el análisis de este concepto de mundo. Desde la perspectiva del manejo de las cosas, y en general del trato cotidiano y práctico, no objetivante, con los componentes físicos del mundo de la vida, desarrolla Heidegger un concepto de mundo como «totalidad de conformidad» o «plexo de significatividades» *(Bewandtniszusammenhang)*, que conecta con el pragmatismo. Este concepto queda generalizado después allende el ámbito de «lo a mano» e interpretado como plexo de remisiones y referencias. Sólo con ayuda de un distanciador cambio de actitud queda la naturaleza arrancada de este horizonte de mundo de la vida, y objetivada. Sólo mediante esta desmundanización de una región del ente, por la que éste queda convertido en simple objeto de representación, puede surgir un mundo objetivo de objetos y sucesos, al que el sujeto, en el sentido de la filosofía de la conciencia, puede referirse mediante el conocimiento y la acción.

IV

No es menester entrar en estos análisis (§§ 14-24), pues no llevan más allá de lo elaborado en el pragmatismo, desde Peirce

hasta Mead y Dewey. Lo original es el uso que Heidegger hace de este concepto de mundo para una crítica de la filosofía de la conciencia. Pero esta empresa queda enseguida paralizada. Ello queda de manifiesto en la «pregunta por el quién del Ser-ahí» (§ 25), que Heidegger responde en el sentido de que el Ser-ahí es el ente que soy yo mismo en cada caso: «El quién se responde desde el yo mismo, el sujeto, el sí mismo. El quién es aquello que en el cambio de comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y se refiere a esa diversidad» (114). Naturalmente, esta respuesta nos devolvería de nuevo y de forma directa a la filosofía del sujeto. De ahí que Heidegger extienda su análisis del mundo de los instrumentos, que, desde la perspectiva del actor que maneja instrumentos en solitario, se había mostrado como «totalidad de conformidad», al mundo de las relaciones sociales entre varios sujetos: «La clarificación del Ser-en-el-mundo mostró que... nunca está dado un simple sujeto sin mundo. E igualmente, tampoco está dado de entrada un yo aislado sin otros» (116). Heidegger amplía su análisis del mundo desde la óptica de las relaciones intersubjetivas que el yo entabla con los otros.

Como veremos en otro momento, el cambio de perspectiva desde la actividad teleológica solitaria a la interacción social permite, en efecto, arroja luz sobre aquellos procesos de entendimiento —y no sólo de comprensión— que mantienen presente el mundo como trasfondo intersubjetivamente compartido, como mundo de la vida sabido en común. Del empleo comunicativo del lenguaje pueden colegirse las estructuras que explican cómo el mundo de la vida, exento él mismo de sujeto, se reproduce, empero, a través de los sujetos y de su acción orientada al entendimiento. Con ello quedaría respondida la pregunta por el «quién» del Ser-ahí, pregunta que Heidegger erradamente vuelve a llevar al terreno de un sujeto que constituye al mundo del Ser-en-el-mundo mediante el proyecto auténtico de sus posibilidades de ser. Pues el mundo de la vida en que está inserta la existencia humana no viene generado en modo alguno por los esfuerzos existenciales de un Ser-ahí que subrepticiamente asuma el puesto de la subjetividad transcendental. El mundo de la vida pende, por así decirlo, de las estructuras de la intersubjetividad lingüística y se mantiene a través del mismo medio en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción se entienden entre sí acerca de algo en el mundo.

Pero Heidegger no emprende ningún camino que pudiera llevarlo a dar esta respuesta en términos de teoría de la comu-

nicación. Pues devalúa de antemano las estructuras del trasfondo que es el mundo de la vida, las cuales van más allá de la existencia aislada, considerándolas como estructuras de una existencia cotidiana de término medio, es decir, como existencia inauténtica. El co-Ser-ahí de los otros aparece ciertamente en primera instancia como un rasgo constitutivo del Ser-en-el-mundo. Pero la antecedencia de la intersubjetividad del mundo de la vida sobre el carácter de «en-cada-caso-mía» de la existencia escapa a una conceptuación que permanece atada al solipsismo de la fenomenología de Husserl. En ésta no puede encontrar acomodo la idea de que los sujetos se individuan y socializan en un mismo proceso. En *Ser y Tiempo* Heidegger construye la intersubjetividad de forma parecida a como lo hace Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*. La existencia en cada-caso-mía constituye el «Ser-con» de forma parecida a como el yo transcendental constituye a la intersubjetividad del mundo compartido por mí y los otros. De ahí que no pueda hacer uso del análisis del «Ser-con» para elucidar la cuestión de cómo se constituye y mantiene el mundo mismo. Heidegger sólo se ocupa del tema del lenguaje tras haber conducido sus análisis en una dirección distinta (§ 34).

La práctica comunicativa cotidiana sólo podría posibilitar un «ser-sí-mismo» *(Selbstsein)* en el modo de la «dominación de los otros»: «Pertenece uno a los otros y refuerza con ello el poder de los otros... El "quién" no es éste, ni tampoco aquél, no lo es uno mismo, ni algunos ni la suma de todos. El "quién" es el neutro, el "uno"» (126). El «uno» *(man)* sirve ahora de reverso sobre el que la existencia kierkegaardiana, la existencia radicalmente aislada del hombre en vista de la muerte, que se ve necesitado de salvación, puede ser identificada en su autenticidad como el quién del Ser-ahí. Sólo como «en-cada-caso-mío» queda el «poder-ser» en franquía para la autenticidad o la inautenticidad. Mas a diferencia de Kierkegaard, Heidegger ya no quiere pensar la totalidad de la existencia finita en términos «ontoteológicos», a partir de una relación que la levante a un Ente supremo o al ente en conjunto, sino sólo desde sí misma —como una autoafirmación, paradójica por carecer de base. W. Schulz caracteriza con razón la autocomprensión de *Ser y Tiempo* como el nihilismo heroico de una autoafirmación en el seno de la impotencia y la finitud del Dasein[27].

---

[27] «Über den philosophiegeschichtlichen Ort», loc. cit. 115.

Si bien Heidegger en un primer paso destruye la filosofía del sujeto en favor de un plexo de remisiones y referencias posibilitante de las relaciones sujeto-objeto, en un segundo paso vuelve a ser víctima de la coerción conceptual que la filosofía del sujeto ejerce: cuando trata de hacer inteligible desde sí mismo el mundo como proceso de un acontecer mundano. Pues el Dasein pergeñado en términos solipsistas vuelve a ocupar entonces el puesto de la subjetividad transcendental. Ciertamente que ésta ya no aparece como un omnipotente proto-yo, pero sí que lo hace todavía como «la protoacción de la existencia humana en que ha de quedar radicado todo existir en medio del ente»[28]. Al Ser-ahí le es atribuida la autoría de la proyección de mundo. El poder-ser-en-plenitud auténtico del Ser-ahí o aquella libertad cuya estructura temporal había indagado Heidegger en la segunda sección de *Ser y Tiempo,* se cumple en el movimiento transcendedor por el que se lleva a efecto la apertura o alumbramiento del ente: «La mismidad del sí mismo subyacente a toda espontaneidad radica en la transcendencia. En el proyectar y transcender que deja ser a la apertura del mundo, radica la libertad» (41). No se rechazan los clásicos afanes de la filosofía primera por la autofundamentación y la fundamentación últimas, sino que se les hace frente en el sentido de una protoacción fichteana modificada en términos de proyección de mundo. El Dasein se funda desde sí mismo: «El Dasein sólo funda el mundo fundándose en medio del ente» (43). Y Heidegger entiende a su vez el mundo como proceso, a partir de la subjetividad de la voluntad de autoafirmación. Es lo que demuestran los dos escritos que siguieron inmediatamente a *Ser y Tiempo,* «Qué es metafísica» y «De la esencia del fundamento».

Es fácil ver por qué la ontología fundamental tuvo que quedarse atascada en el callejón sin salida de la filosofía del sujeto, de la que pretendía ser una liberación. En efecto, esta ontología planteada en términos transcendentales incurría en el mismo error del que acusaba a la teoría clásica del conocimiento. Ya se dé el primado a la pregunta por el Ser o a la pregunta por el conocimiento, en ambos casos la relación cognoscitiva con el mundo y el habla constatadora de hechos, la teoría y la verdad de los enunciados, se consideran como los monopolios propia-

---

[28] M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes,* Francfort 1949, 37.

ente humanos que es menester explicar. Esta primacía ontológica/epistemológica concedida al ente en cuanto cognoscible practica una reducción de la complejidad de las relaciones con el mundo que se expresan en la pluralidad de las fuerzas ilocucionarias de los lenguajes naturales, en favor de *una* privilegiada relación con el mundo objetivo. Y esta relación resulta también determinante a la hora de entender la práctica; la ejecución monológica de propósitos, es decir, la actividad racional con arreglo a fines, es considerada como la forma primaria de acción[29]. Aun cuando se lo entienda como derivado de los «plexos de conformidad» o «plexos de significatividades» , el mundo objetivo, bajo el rótulo de «el ente en su totalidad», sigue siendo también el punto de referencia de la ontología fundamental. La analítica del Dasein se atiene a la arquitectónica de la fenomenología de Husserl en el siguiente respecto: entiende el haberse acerca del ente según el modelo de la relación de conocimiento —así como la fenomenología analiza todos los actos intencionales según el patrón de la percepción de propiedades elementales de los objetos. Ahora bien, en esta arquitectónica tiene por fuerza que aparecer un lugar para un sujeto que por vía de las condiciones transcendentales del conocimiento constituya ámbitos objetuales. Heidegger llena este lugar con una instancia que opera por una vía distinta, a saber: mediante una creación de sentido abridora de mundo. Así como Kant y Husserl separan lo empírico de lo transcendental, así también Heidegger separa lo ontológico de lo óntico y lo existenciario de lo existencial.

Heidegger se percata del fracaso de su tentativa de escapar del círculo mágico de la filosofía del sujeto; pero no se percata de que ello es consecuencia de esa pregunta por el Ser que sólo puede plantearse en el horizonte de una filosofía primera, siquiera modificada en términos transcendentales. Como escapatoria se le ofrece una operación que ya había olfateado con frecuencia en lo que Nietzsche llama «inversión del platonismo»: pone cabeza abajo la filosofía primera, mas sin liberarse de su bagaje de problemas.

Ya hemos tenido ocasión de ponernos en contacto con la

---

[29] Por lo demás, esto se observa también en la forma de los enunciados con cuya ayuda Tugendhat emprende una reconstrucción semántica del contenido de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, cfr. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort 1979, lecciones 8-10.

retórica en que se anuncia «la vuelta». El hombre ya no es quien guarda el sitio a la nada, sino el guarda del Ser, el mantenerse allende sí en la angustia cede el paso a la alegría y hacimiento de gracias por la clemencia del Ser, la terquedad del destino cede el paso a la sumisión al destino del Ser, la autoafirmación cede el paso a la entrega. El cambio de posición puede describirse bajo tres aspectos: (a) Heidegger renuncia a la pretensión de *auto*fundamentación y fundamentación *última,* que ahora considera rasgo de la metafísica. El fundamento que antes había de poner la ontología fundamental en forma de un análisis, practicado en términos transcendentales, de la estructura básica del Ser-ahí, pierde su importancia en favor de un acontecer contingente, a que está entregado el Dasein. El acontecer del Ser ya sólo puede experimentarse en un pensar rememorativo y exponerse narrativamente, no es posible darle cobro ni explicarlo argumentativamente. (b) Heidegger rechaza el concepto de libertad desarrollado por la ontología existencial. El Dasein ya no es considerado autor de las proyecciones de mundo, a cuya luz el ente se muestra a la vez que se hurta; antes bien, la *productividad* de la creación de sentido abridora de mundo queda transferida al *Ser* mismo. El Dasein se pliega a la autoridad de un sentido del Ser, que no está a su disposición, y se despoja de la voluntad de autoafirmación, sospechosa de subjetividad. (c) Heidegger niega, en fin, el fundamentalismo de todo pensar que se remonte a algo primero, lo mismo si ese pensar aparece en las formas tradicionales de metafísica que en las formas de filosofía transcendental de Kant a Husserl. Mas este rechazo no se refiere a la *jerarquía* de *grados de conocimiento* que reposan sobre un fundamento no rebasable, sino sólo al carácter de ese origen, sustraído al tiempo. Heidegger temporaliza los *archai,* que en forma de un destino no rebasable por el pensamiento mantienen por entero la soberanía de algo primero. La temporalidad del Dasein sólo puede ser ahora el rosario de un destino del Ser, que se da sazón a sí mismo. Queda temporalizado el *proton* de la filosofía primera. Lo cual se delata en la naturaleza adialéctica del Ser: lo santo, pues como tal ha de advenir el Ser al lenguaje en la palabra de los poetas, se considera, al igual que en la metafísica, como lo absolutamente inmediato.

Una consecuencia de este fundamentalismo invertido es la reinterpretación del designio que Heidegger había anunciado para la segunda parte de *Ser y Tiempo,* que quedó sin escribir.

Según la autocomprensión de *Ser y Tiempo,* quedaba reservado a una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología el reblandecer tradiciones endurecidas y despertar la conciencia contemporánea para las sepultadas experiencias de la ontología de la Antigüedad. No de otro modo se habían comportado Aristóteles y Hegel con la historia de la filosofía como prehistoria de sus propios sistemas. Tras la «vuelta», esta tarea pensada inicialmente en *términos propedéuticos* cobra una significación nada menos que *histórico-universal,* pues la historia de la metafísica —y de la palabra poética descifrada sobre su trasfondo— pasa a primer plano convirtiéndose en el único medio asequible en que considerar los destinos del Ser mismo. Bajo este aspecto Heidegger echa mano de la crítica de Nietzsche a la metafísica, para incluir a Nietzsche en la historia de la metafísica como su equívoco remate y hacerse cargo de la herencia de su mesianismo dionisiaco.

Sin embargo, Heidegger no hubiera podido transformar la radical crítica de Nietzsche a la razón en una destrucción de la historia de la ontología, no hubiera podido proyectar sobre el Ser el mesianismo dionisiaco de Nietzsche si la historización del Ser no hubiera ido también acompañada de un *desarraigo de la verdad proposicional* y de una devaluación del pensamiento discursivo. Sólo mediante esta traza puede la crítica que, en términos de historia del Ser, Heidegger hace a la razón, suscitar la apariencia de escapar a las paradojas de toda crítica autorreferencial de la razón. El título de verdad lo reserva esa crítica para un acontecer de la verdad, así lo llama Heidegger, que nada tiene que ver ya con una pretensión de validez que transciende los límites de espacio y tiempo. Las verdades de la filosofía primera temporalizada, verdades que aparecen en plural, son en cada caso provinciales, y sin embargo, totales. Se asemejan más bien a las manifestaciones imperativas de un poder sacro que se hubiera dotado del aura de la verdad. Ernest Tugendhat muestra ya para el concepto apofántico de verdad desarrollado en *Ser y Tiempo* (§ 44) cómo Heidegger «convirtiendo el término "verdad" en un concepto básico, pasa precisamente por alto el problema de la verdad»[30]. Ya aquí la proyección de mundo alum-

---

[30] E. TUGENDHAT, «Heideggers Idee von Wahrheit», en O. PÖGGELER (1969), 296; del mismo autor, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlín 1967.

bradora de sentido, proyección que (como en el caso de Humboldt) va inscrita en la totalidad de una imagen lingüística de mundo o (como en el caso de Wittgenstein) en la gramática de un juego de lenguaje, queda sustraída a toda instancia crítica. La fuerza iluminadora que posee el lenguaje en su función de abrir mundo queda hipostatizada. Ya no necesita acreditarse en si de hecho es capaz de iluminar o no al ente en el mundo. Heidegger parte de que el ente puede abrirse en su Ser sin resistencia alguna, no importa el acceso que escojamos. No se da cuenta de que el horizonte de comprensión del sentido desde y con que nos acercamos al ente, no antecede a la cuestión de la verdad, sino que en realidad está sometido a la lógica de esa cuestión[31].

Ciertamente que con el sistema de reglas de un lenguaje cambian también las condiciones de validez de las oraciones formuladas en ese lenguaje. Pero la cuestión de si las condiciones de validez se cumplen de hecho hasta el punto de que las oraciones también puedan funcionar, es algo que no depende de la fuerza de abrir mundo que el lenguaje posee, sino del éxito intramundano de la praxis, que esa fuerza posibilita. Ahora bien, el Heidegger de *Ser y Tiempo* era todavía lo bastante fenomenólogo como para no aceptar la idea de que su hermenéutica existencial, desarrollada argumentativamente, quedara por encima de toda pretensión de fundamentación. Heidegger no podía pensar en tal cosa aunque sólo fuera por la fuerte carga normativa de la idea de «poder-ser» auténtico, idea que Heidegger asociaba con una interpretación existencial de la conciencia individual (§§54-60).

Pero incluso esa instancia de control que es el «estado de resuelto» *(Entschlossenheit)*, una instancia ciertamente cuestionable por decisionista, formularia y vacía, queda neutralizada por la «vuelta». En efecto, aquel «estado de no-oculto» *(Unverborgenheit)*, previo a la verdad proposicional, pasa ahora de la proyección que a conciencia realiza el individuo en la «cura» por su existencia a un destino del Ser, anónimo, que exige sumisión, que es contingente, que prejuzga el decurso de la historia concreta. La «vuelta» consiste en esencia en que Heidegger, en términos que dan lugar a una plétora de equívocos, dota del

[31] Cfr. más abajo el excurso sobre Castoriadis.

atributo de un acontecer de la verdad a la instancia metahistórica que es ese poder originario fluidificado en tiempo (el Ser).

V

Este paso es un paso tan carente de plausibilidad, que no bastan a explicarlo los motivos *internos* hasta ahora aducidos. Sospecho que Heidegger sólo pudo encontrar el camino hacia la filosofía primera temporalizada de su última época a través de su efímera identificación con el movimiento del nacionalsocialismo, cuya íntima verdad y grandeza todavía proclamaba en 1935.

No es la «adhesión a Adolfo Hitler y al estado nacionalsocialista» (bajo este título se difundió la alocución de Heidegger en la manifestación electoral de la ciencia alemana, celebrada en Leipzig el 11 de noviembre de 1933) lo que constituye un desafío para el juicio del intérprete posterior, que no puede saber si en una situación parecida no hubiera caído en lo mismo. Lo verdaderamente irritante es la noluntad e incapacidad del filósofo, tras el fin del régimen nazi, para confesar, siquiera con *una sola* frase, un error tan preñado de consecuencias políticas. En vez de eso Heidegger parece acariciar la máxima de que los culpables no fueron los autores, sino las propias víctimas: «Ciertamente que siempre es una audacia que unos hombres imputen a otros la culpa y se la echen en cara. Pero puestos a buscar culpables y a medirlos por su delito: ¿no existe también una culpa por omisión? Aquellos que en aquel momento estaban ya tan proféticamente dotados que vieron venir todo como en realidad fue después —yo no era tan sabio— ¿por qué tardaron diez años en enfrentarse a la catástrofe? ¿Por qué aquellos que creían saber todo no se pusieron en movimiento, precisamente en 1933, para reencauzar todo de nuevo y dirigirlo hacia el bien»?[32] Lo que irrita es la represión de la propia culpa por parte de un hombre

---

[32] El manuscrito de Heideggeres, que data de 1945, fue publicado por primera vez por su hijo en 1983: M. HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34,* Francfort 1986, 26. En relación con esta publicación M. Schreiber informa en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 20 de julio de 1984 sobre «Nuevos datos para una futura biografía de Heidegger» que son resultado de recientes averiguaciones del historiador de Friburgo Hugo Ott.

que cuando todo había pasado se atrevió a escribir y firmar con todas las letras un vergonzante lavado de cara para justificar, aún entonces, desde la perspectiva de un ayuda de cámara, su opción por el fascismo echando la culpa a insignificantes intrigas universitarias. Y así como Heidegger carga el muerto de su aceptación del rectorado y de las peleas que siguieron a ello al «estado metafísico que caracteriza a la esencia de la ciencia» (loc.cit. p. 39), así también separa de sí como persona empírica sus propias acciones y afirmaciones y las atribuye a un destino del que no puede asumirse la responsabilidad. Desde esta perspectiva consideró también Heidegger su propia evolución teorética; Heidegger, en efecto, no entiende la «vuelta» como resultado de un esfuerzo por resolver determinados problemas de su pensamiento, no la entiende como resultado de un proceso de investigación, sino como acontecer objetivo de una superación de la metafísica, anónimamente escenificada por el Ser. Hasta aquí he reconstruido el tránsito desde la ontología fundamental al pensar rememorativo del Ser como una salida internamente motivada del callejón sin salida de la filosofía del sujeto, es decir, como *solución de un problema;* a ello se opondría rotundamente Heidegger. Voy a mostrar que esta protesta encierra también su punto de verdad. Pues la vuelta es, en efecto, resultado de la experiencia con el nacionalsocialismo, de la experiencia, pues, con un suceso histórico que Heidegger en cierto modo sufre o que a Heidegger en cierto modo le *acaece.* Sólo este momento de verdad en la comprensión metafísicamente transfigurada que Heidegger tiene de sí puede hacer plausible lo que desde la perspectiva internalista de una evolución teorética guiada por determinados problemas tendría que resultar incomprensible, a saber: cómo es posible que Heidegger pudiera entender la historia del Ser como acontecer de la verdad y mantenerla inmune a un historicismo liso y llano de las imágenes del mundo o interpretaciones del mundo que caracterizan a las distintas épocas. Lo que me interesa, pues, es la cuestión de cómo interviene el fascismo en el propio desarrollo teórico de Heidegger.

La posición elaborada en *Ser y Tiempo* y reiterada de múltiples modos en los años siguientes, Heidegger la consideró tan aproblemática hasta 1933, que tras la subida de los nazis al poder pudo hacer un uso original precisamente de las implicaciones que en términos de filosofía del sujeto tiene su idea de un Dasein que se afirma a sí mismo en su finitud —un uso, por cierto, que

desplaza considerablemente las connotaciones y el sentido original de su analítica existencial. En 1933 Heidegger se limita a llenar de un nuevo contenido los conceptos básicos de su ontología fundamental, sin tocarlos en su estructura. Si hasta entonces había utilizado inequívocamente el término «Dasein» para referirse al individuo existencialmente aislado al haber de «precursar la muerte», lo que ahora hace es sustituir este Dasein «en-cada-caso-mío» por el Dasein colectivo del pueblo «nuestro-en-cada-caso» que en su existir ha de saber afrontar, y hacerse con, su destino[33]. Todos los existenciarios siguen siendo los mismos y, sin embargo, cambia de golpe su sentido y no sólo el horizonte semántico de sus connotaciones estético-expresivas. En concreto, las connotaciones que deben a su origen cristiano y en especial a Kierkegaard, se transforman a la luz del nuevo paganismo entonces prevaleciente[34]. Este obsceno reajuste de la semántica se torna visible en pasajes que desde entonces son bien conocidos. En un manifiesto electoral publicado en una revista estudiantil de Friburgo escribe el rector Heidegger el 10 de noviembre de 1933: «El pueblo alemán ha sido convocado por el Führer a unas elecciones. Pero el Führer no ruega nada al pueblo, antes da al pueblo la posibilidad más directa de una suprema decisión en libertad: la de optar —el pueblo todo— por su propio Dasein o la de no optar por él. Estas elecciones no pueden en absoluto compararse con ninguno de los procesos electorales habidos hasta aquí. El carácter único de estas elecciones radica en la sencilla grandeza de la decisión que hay que tomar en ellas... Esta decisión última afecta a los extremos límites de las posibilidades del Dasein de nuestro pueblo... La elección que ahora el pueblo alemán realiza es ya el acontecimiento e —incluso con independencia del resultado— la más rotunda testificación de la nueva realidad alemana del Estado nacional-

---

[33] Sobre esto ya me llamó la atención Oskar Becker en mis tiempos de estudiante. Agradezco a Víctor Farias que me haya permitido consultar su estudio aún inédito sobre la fase nacionalrrevolucionaria de Heidegger.

[34] Por lo demás, esto concuerda bien con la reacción de Heidegger al permiso de reapertura de una asociación de estudiantes católicos. En una carta al *Reichführer* del estudiantado habla de una «victoria pública del catolicismo». Y advierte: «Seguimos sin darnos cuenta de la táctica de los católicos. Llegará el día en que nos arrepintamos de esto» (G. SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger,* Berna 1962, 206). Sobre el «nuevo paganismo», cfr. W. BRÖCKER, *Dialektik, Positivismus, Mythologie,* Francfort 1958, capítulos 2 y 3.

socialista. Nuestra voluntad de hacernos con la responsabilidad de nuestro propio destino como pueblo exige de cada pueblo que busque y halle también la grandeza y verdad de su propio destino... Sólo existe una única voluntad, la del Dasein del Estado en plenitud. Esta voluntad es la que el Führer ha despertado en todo el pueblo, y ha soldado y convertido en una decisión única»[35]. Mientras que antes la ontología quedaba ónticamente enraizada en la existencia biográfica del individuo[36], Heidegger señala ahora la existencia histórica del pueblo adunado por el Führer en una voluntad colectiva, como el lugar en que ha de decidirse, en autenticidad y plenitud, el poder-ser del Dasein. Las primeras elecciones al Parlamento, que tuvieron lugar a la sombra de unas cárceles repletas de comunistas y socialdemócratas, aparecen envueltas en el aura de una decisión existencial última. Y lo que en realidad no fue sino una vacía aclamación, Heidegger lo estiliza y convierte en una decisión que, a la luz de la conceptuación de *Ser y Tiempo,* cobra el carácter de proyección de una nueva forma de vida auténtica del pueblo.

En la mencionada manifestación de la ciencia alemana por el Führer, *Ser y Tiempo* proporciona de nuevo el cedazo para un discurso que ya no se dirige a la existencia individual sino que tiene por objeto sacudir al pueblo y lanzarlo a una verdad he-

---

[35] SCHNEEBERGER (1962), 145 s.

[36] Ya en *Sein und Zeit,* en el parágrafo 74, lleva Heidegger sus análisis de la estructura de la historicidad hasta un punto en que se torna visible la dimensión del entrelazamiento del destino del individuo con el destino del pueblo: «Pero si el "ser ahí" que es en forma de "destino individual" *(Schiksal)* existe, en cuanto "ser en el mundo", esencialmente en el "ser con" otros, es su gestarse histórico un "gestarse con" y constituido como "destino colectivo" *(Geschick).* Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo» (p. 384, vers. cast. 315). Ciertamente que no es casual para el significado de la expresión posterior «Seinsgeschick» (destino del ser) el que Heidegger introduzca la expresión «Geschick» en este contexto en que se hace referencia al «Volk» (pueblo). Sin embargo, el contexto no deja lugar a dudas acerca de la primacía existencial del Dasein individual sobre el Dasein colectivo de la comunidad, primacía que la reinterpretación nacionalrrevolucionaria convertirá más tarde en lo contrario. La estructura del Dasein como «Sorge» (preocupación, cura) se estudia analizando el Dasein «mío en cada caso». La «Entshclossenheit» (estado de resuelto) acerca del «eigensten Sein-können» (poder-ser más propio) es asunto del individuo, quien primero ha de «resolverse» o decidirse para después poder hacer también experiencia «en y con su generación» de un «schicksalhaftes Geschick» (de «un destino individual en la forma de destino colectivo»). Pues el no resuelto, el indeciso, no puede «tener» ningún destino.

roica: «El pueblo recobra la verdad de su voluntad de existir, pues la verdad es la patencia de aquello que hace seguro, claro y fuerte a un pueblo en su acción y en su saber». Aquella determinación formal que era el «carácter de resuelto» con que el individuo «precursando la muerte» se hace con su «poder-ser» auténtico, y que desde 1927 venía sonando a los estudiantes, se concretiza ahora en rehabilitación nacional-revolucionaria alemana —y en ruptura con el mundo del racionalismo occidental: «Nos negamos a convertir en ídolo un pensamiento sin patria y sin poder. Estamos asistiendo al fin de la filosofía a su servicio. Estamos seguros del retorno de la transparente dureza y cabal seguridad del inflexible y sencillo preguntar por la esencia del Ser. El arrojo originario de enfrentarse al ente y crecer en él o hacerse añicos contra él, es el móvil más íntimo de la ciencia de un pueblo... y preguntar significa para nosotros: no cerrarse al espanto de lo desatado ni al laberinto de lo obscuro... Y así aquellos a quienes en el futuro habrá de estar encomendada la protección de la voluntad de saber de nuestro pueblo confesamos: la revolución nacional-socialista no es simplemente la toma de posesión de un poder que estuviera ya ahí en el Estado por un partido distinto, suficientemente preparado para ello, sino que esta revolución significa una completa convulsión de nuestra existencia alemana»[37].

Como demuestra el curso dado en 1935, Heidegger se atuvo a esta confesión bastante más allá del corto espacio de tiempo que duró su rectorado. Cuando finalmente ya no pudo seguir engañándose sobre el verdadero carácter del régimen nacional-socialista, sus maniobras conceptuales, filosóficamente hablando, lo habían conducido a una difícil situación. Al haber identificado el «Dasein» con el Dasein del pueblo, el poder-ser auténtico con la toma del poder, la libertad con la voluntad del Führer y al haber logrado embutir en la pregunta por el Ser la revolución nacional-socialista juntamente con el servicio a la industria, el servicio militar y el servicio a la ciencia, entre su filosofía y los acontecimientos de la época quedaba establecida una conexión interna a la que no era nada fácil lavar la cara. En estas circunstancias una lisa y llana condena político-moral del nacional-socialismo hubiera tenido que afectar a los fundamentos de la

---

[37] SCHNEEBERGER (1962), 159 s.

renovada ontología y poner en cuestión el planteamiento teórico. Si, por el contrario, el desengaño causado por el nacional-socialismo podía quedar por encima de la superficial esfera del juicio y la acción susceptibles de responsabilidad y estilizarse y convertirse en un error objetivo, en un error que fatalmente se destapa y revela a sí mismo, no tenía por qué peligrar la continuidad con las posiciones de partida elaboradas en *Ser y Tiempo*. Heidegger elabora su propia experiencia histórica con el nacional-socialismo en unos términos que no ponen en cuestión su elitista pretensión de un acceso privilegiado del filósofo a la verdad. Interpreta la no-verdad del movimiento por el que se había dejado arrastrar, no en conceptos de una caída existencial en el «uno» de la que fuera responsable la persona del filósofo, sino como una no-comparecencia objetiva de la verdad. La responsabilidad de que al más resuelto de los filósofos sólo poco a poco se le abrieran los ojos acerca de la naturaleza del régimen, la autoría de tal retraso en la lección dada por la historia universal, quien había de asumirlas era la propia historia del mundo, y no por cierto la historia concreta, sino una historia sublimada, una historia a la altura de la ontología. Y así nació el concepto de historia del Ser.

En el marco de este concepto el error fascista de Heidegger cobra una significación articulada en términos de historia de la metafísica[38]. Todavía en 1935 Heidegger veía «la íntima verdad y grandeza» del movimiento nacional-socialista en el «encuentro de una técnica de alcance planetario con el hombre moderno»[39]. Entonces, todavía confiaba a la revolución nacional-socialista la tarea de poner el potencial de la técnica al servicio de la proyec-

[38] William Richardson me ha llamado la atención sobre el punto de contacto que este concepto tiene ya en el escrito *Vom Wesen der Wahrheit*. La sección 7 trata de la «Un-Wahrheit als Irre» (la no-verdad como errancia). La errancia *(Irre)* pertenece al igual que la verdad a la condición o estructura del Dasein: «La errancia *(Irre)* es el paraje abierto del error *(Irrtum)*. El error no es esta o aquella falta particular, sino el reino (el dominio) de la historia de los retorcidos lazos de todas las formas de errancia» *(Vom Wesen der Wahrheit*, Francfurt 1949, 22). Pero este concepto de errancia como ámbito objetivo no ofrece más que eso: un punto de conexión o contacto. Pues todavía el error y la verdad se han entre sí del mismo modo que la ocultación y desocultación del ente como tal *(ibíd*, p. 23). A mi entender, pues, este texto publicado por primera vez en 1943, al que subyace como primera redacción el texto «revisado una y otra vez» de una conferencia del año 1930, no permite una interpretación unívoca en el sentido de la filosofía última de Heidegger.

[39] M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga 1953, 152.

ción de la nueva existencia alemana. Sólo más tarde, en el curso de su discusión con la teoría del poder de Nietzsche, desarrolla Heidegger, en el marco ya de la historia del Ser, el concepto de técnica como *«Gestell»*. Desde entonces puede considerar a su vez el fascismo como síntoma, y junto con el americanismo y el comunismo, clasificarlo como expresión de la dominación metafísica ejercida por la técnica. Sólo tras este giro pertenece el fascismo, al igual que la filosofía de Nietzsche, a la fase, objetivamente equívoca, de la superación de la metafísica[40]. Con esta interpretación pierden también el activismo y el decisionismo del Ser-ahí que se afirma a sí mismo, en *ambas* versiones, la existencialista y la nacional-revolucionaria, su función de abrir el Ser; sólo ahora se convierte el pathos de la autoafirmación en rasgo fundamental de una subjetividad que domina la modernidad. En la segunda filosofía de Heidegger ese pathos es sustituido por el pathos del dejar-ser y de la obediencia.

Esta reconstrucción de la motivación que la «vuelta» tiene en las circunstancias históricas, confirma el resultado de la exposición que hemos hecho del desarrollo interno de la teoría. Al atenerse a una mera inversión del patrón que la filosofía del sujeto representa, Heidegger permanece prisionero de los planteamientos de la filosofía del sujeto.

[40] Cfr. la precisa exposición que hace R. SCHÜRMAN, «Political Thinking in Heidegger», *Soc. Research,* tomo 45, 1978, 191.

7

SOBREPUJAMIENTO DE LA FILOSOFÍA PRIMERA TEMPORALIZADA: CRÍTICA DE DERRIDA AL FONOCENTRISMO

I

En la medida en que Heidegger fue recibido en la Francia de postguerra como autor de la «Carta sobre el humanismo», Derrida reclama con razón el papel de discípulo auténtico, que asume críticamente la doctrina del maestro y la prosigue de forma productiva. No sin sentido del kairós de la situación histórica hace valer Derrida esta pretensión en mayo de 1968 cuando la revuelta había alcanzado su punto culminante[1]. Derrida, al igual que Heidegger, encara «el conjunto de Occidente» y lo confronta con su otro, que se hace sentir por medio de «sacudidas radicales» —económica y políticamente, es decir, en primer plano, por una nueva constelación entre Europa y el tercer mundo; metafísicamente, por el final del pensamiento antropocéntrico. El hombre como ser para la muerte ha vivido ya siempre en relación con su fin natural. Pero ahora se trata del fin de su autocomprensión humanística: en la ausencia de patria del nihilismo no solamente anda dando ciegamente tumbos el hombre sino la esencia del hombre. Y este final se torna patente justo en el pensamiento del Ser iniciado por Heidegger. Heidegger prepara la consumación de una época, que quizá, en sentido histórico-óntico, no tenga nunca remate[2]. La conocida melodía de la

[1] J. DERRIDA, «Les fins de l'homme», en J. DERRIDA, *Marges de la philosophie,* París 1972, 131 ss.
[2] J. DERRIDA, *De la Gramatología,* Buenos Aires 1970.

autosuperación de la metafísica proporciona también el tono a la empresa de Derrida; la destrucción cambia de nombre y se convierte en deconstrucción: «En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que deconstruye, es preciso insertar los conceptos críticos en un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten deconstruir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innombrable, el resplandor del más allá de la clausura»[3]. Hasta aquí, pues, nada nuevo.

Pero Derrida también toma distancias frente a la filosofía última de Heidegger empezando por su imaginería. Se opone al tono regresivo y aparentemente inocuo de toda esa «metafórica de la proximidad, de la presencia simple e inmediata, en que se asocian la proximidad del Ser, los valores de las relaciones vecinales, del abrigo, de la casa, del servicio, de la guardia, de la voz y de la escucha»[4]. Mientras que Heidegger engalana el fatalismo de su historia del Ser, al estilo de Schultze-Naumburg, con las imágenes sentimentales y hogareño-pueblerinas de un contramundo preindustrial y campesino[5], Derrida se mueve más bien en el mundo subversivo de la lucha de los partisanos —incluso quisiera desmontar la casa del Ser y «danzar en el libre espacio de esa fiesta cruel y bárbara de que habla la *Genealogía de la moral*»[6]. Vamos a considerar si con el tono se muda también el concepto de historia del Ser, o si no ocurre más bien que la misma idea se limita a adoptar en las manos de Derrida una coloración distinta.

Heidegger consigue la temporalización de la filosofía primera con un concepto de verdad históricamente dinamizado, pero desarraigado. Cuando uno se deja afectar tan profundamente por las circunstancias del momento como Heidegger y, sin embargo, sigue su marcha solemne en la dimensión de los protoconceptos esenciales, la pretensión de verdad del fundamentalismo invertido que de ello resulta se congela en gestos de visionario. A lo menos no queda claro cómo en la movilidad de un acontecer de

---

3 J. DERRIDA (1970), 20.

4 J. DERRIDA (1972), 156.

5 P. BOURDIEU, *Die politische Ontologie Martin Heideggers,* Francfort 1976, 17 ss.

6 J. DERRIDA (1972), 163.

la verdad, del que el hombre no dispone, podría mantenerse el núcleo normativo de una *pretensión* de verdad que como tal ha de transcender también el tiempo y el espacio. Nietzsche, con su concepto de lo dionisiaco, podía remitir todavía a una esfera de experiencias determinantes; también el Heidegger existencialista pudo orientarse aún por el contenido normativo que la existencia auténtica le suministraba. Por el contrario, a la gracia de ese Ser ya no rebasable por el pensamiento le falta toda estructura; el concepto de lo santo no es al cabo menos difuso que el de vida. Las distinciones a que vinculamos la idea de validez, no hallan sostén alguno en un destino del Ser sustraído a toda prueba y acreditación. Puntos de apoyo sólo los ofrecen ya connotaciones religiosas que, empero, han de quedar desmentidas al instante como residuos onto-teológicos.

También Derrida se percata de lo insatisfactorio de esta situación; el estructuralismo parece ofrecer una salida. Para Heidegger el lenguaje constituye ciertamente el medio en que tiene lugar la historia del Ser; la gramática de las imágenes lingüísticas del mundo dirige la precomprensión ontológica del Ser, reinante en cada caso. Pero Heidegger se contenta con peraltar globalmente el lenguaje como casa del Ser; pese a la privilegiada posición que le atribuye, nunca estudió sistemáticamente el lenguaje. De aquí parte Derrida. Un clima científico determinado por el estructuralismo de Saussure le anima a servirse de la Lingüística también para fines de crítica a la metafísica. De este modo Derrida puede efectuar, también en términos metodológicos, el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, procurándose con la Gramatología un campo de investigación para análisis que en el nivel de la historia del Ser no podía haberlos ya para Heidegger. Pero por razones que todavía discutiremos, Derrida no hace uso del análisis del lenguaje ordinario practicado en los países de habla inglesa; no se ocupa de la gramática del lenguaje o de la lógica de su uso; sino que más bien, en una especie de contraataque a la fonética estructuralista, trata de clarificar los fundamentos de la Gramatología, es decir, de la ciencia de la escritura. Derrida cita la definición que de Gramatología da el Littré: «Tratado de las letras, del alfabeto, la silabación, de la lectura y de la escritura» y nombra como investigación importante el libro de I. J. Gelb[7].

---

[7] I. J. GELB, *A Study of Writing. The foundations of grammatology.*

La Gramatología se presta como hilo conductor científico para una crítica de la metafísica porque va a las raíces de la escritura fonética, es decir de la escritura construida a imitación de la phoné; pues ésta no es sólo coextensiva, sino cooriginaria con el pensamiento metafísico. Derrida está convencido de que «la escritura fonética, ámbito de la gran aventura metafísica, científica, técnica y económica de Occidente, está limitada en el tiempo» —y hoy choca con sus propios límites[8]. El primer Derrida quiere llevar a efecto la empresa de autosuperación de la metafísica en forma de una investigación gramatológica que se remonte por detrás de los inicios de la escritura fonética. Su pregunta se remonta por detrás de toda escritura que como mera fijación de configuraciones fónicas permanezca atrapada en el círculo mágico de lo fonético. El objeto de la Gramatología es más bien explicar por qué lo esencial del lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de la escritura y no conforme al modelo del habla: «La racionalidad —tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase— que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos, antes inaugura la destrucción, no la demolición, sino la des-sedimentación, la deconstrucción de todos los significados que tienen su fuente en ese logos. En particular el significado de «verdad». Todas las determinaciones metafísicas de la verdad, incluso aquella que nos recuerda Heidegger remontándose por encima de la ontoteología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia que es el logos»[9]. Como el logos, según veremos, es siempre inmanente a la palabra hablada, Derrida se propone atacar el logocentrismo de Occidente en su forma de fonocentrismo.

Para entender este sorprendente giro hacia la Gramatología conviene recordar la metáfora del libro de la naturaleza o del libro del mundo, que remite a un libro de Dios, que es difícil de leer, pero que es posible descifrar trabajosamente. Derrida cita una frase de Jaspers: «El mundo es el manuscrito de otro mundo, nunca por entero legible; sólo la existencia lo descifra». Existen libros en plural sólo porque el texto original se ha perdido. Sin embargo, Derrida quita a esta imagen toda nota optimista, radi-

[8] J. DERRIDA (1970), 16.
[9] J. DERRIDA (1970), 23.

calizando en términos kafkianos la idea del libro perdido. Nunca ha existido tal libro escrito de puño y letra de Dios, sino sólo rastros de él y aun éstos borrosos. Esta conciencia marca la autocomprensión de la modernidad, a lo menos desde el siglo XIX: «No es sólo que hayamos perdido la certeza teológica de ver cómo toda página se encuaderna de por sí en el texto único de la verdad..., "livre de raison" como se llamaba antaño al diario en que se consignaban para memoria las cuentas, relaciones y experiencias, recopilación genealógica, libro de la razón esta vez, manuscrito infinito leído por un Dios que de forma más o menos diferida nos hubiera prestado su pluma. Esta certeza perdida, esta ausencia de la escritura divina, es decir, esta ausencia ante todo del Dios judío, que en ocasiones escribía él mismo, no define solamente y vagamente algo así como la "modernidad". En tanto que ausencia del signo divino y obsesión por el signo divino, determina toda la estética y la crítica modernas»[10]. La modernidad anda a la búsqueda de las huellas de una escritura que ya no pone en perspectiva, como lo hacían antaño el libro de la naturaleza o la Sagrada Escritura, la totalidad de un plexo de sentido.

En el plexo de las mudanzas y catástrofes a que se ve sujeta la tradición es el sustrato que el signo escrito representa, lo único que resiste a la corrupción. El texto escrito asegura duración a la palabra que se disipa en el medio de la voz; a la interpretación ha de preceder el desciframiento. A menudo el texto está tan dañado y fragmentado que impide al intérprete posterior todo acceso a su contenido. Pero incluso del texto ininteligible permanece la inscripción, permanecen los signos —sobrevive la materia como rastro o huella de un espíritu que ha huido.

Manifiestamente Derrida, siguiendo a Levinas, se inspira en aquella comprensión judía de la tradición, que se alejó mucho más que la cristiana de la idea de libro y que precisamente por ello se siente más rigurosamente obligada a escudriñar la Escritura y remitida a la corriente de tradición interpretativa que de ello dimana. El programa de una ciencia de la escritura con pretensiones de crítica a la metafísica se nutre de fuentes religiosas. Sin embargo, Derrida no quiere pensar teológicamente. Como heideggeriano se prohíbe toda idea de un Ente supremo.

---

[10] J. Derrida, *L'écriture et la différence,* París 1967, p. 21.

Más bien, Derrida, al igual que Heidegger, ve constituido el estado de la modernidad por fenómenos de sustracción y privación que no pueden entenderse dentro del horizonte de la historia de la razón y del horizonte de la revelación divina. Como asegura al principio de su escrito programático sobre la «différance», no pretende hacer teología, ni siquiera teología negativa. Pero tampoco aquello que en esa «différance» se nos sustrae, quisiera Derrida dejarlo escurrirse entre los dedos considerándolo no más que como el fluido que es esa historia del Ser en sí misma paradójica.

También por esta razón se ofrece el medio que es la escritura, como modelo capaz de despojar de su aura al acontecer de la verdad, a aquel Ser distinto del ente en general y también del Ser supremo, y de otorgarle una cierta consistencia lúdica. Mas para ello Derrida ni siquiera tiene a la vista la «sólida permanencia de lo escrito», sino mayormente la circunstancia de que la forma escrita libera a cada texto de su contexto de emergencia. La escritura independiza a lo dicho del espíritu del autor y del aliento del destinatario, así como de la presencia del objeto de que se habla. El medio que es la escritura otorga al texto una pétrea autonomía frente a los contextos vivos. Extingue las referencias concretas a sujetos particulares y a situaciones determinadas, manteniendo empero la legibilidad del texto. La escritura garantiza que un texto pueda leerse una y otra vez en los más variados contextos. Lo que fascina a Derrida es la idea de una *legibilidad absoluta:* aun en ausencia de todo posible destinatario, tras la muerte de todo ser inteligible, la escritura, en heroica abstracción, mantiene abierta la posibilidad, que transciende todo lo intramundano, de seguir haciendo lecturas. Como la escritura mortifica todas las relaciones vivas de la palabra hablada, promete salvación a su contenido semántico incluso allende el día en que todos los que pudieran hablar y escuchar fueran víctimas del holocausto[11]: «Todo grafema es por esencia testamentario»[12].

Naturalmente que tal idea no hace más que variar el motivo de la dependencia del habla viva respecto de las estructuras autosuficientes del lenguaje. Al sustituir la Gramática como cien-

---

[11] J. DERRIDA, «Signature, événement, contexte», en DERRIDA (1972), 365 ss., en especial 375, 377 y 391.

[12] J. DERRIDA (1970), 89.

cia del lenguaje por la Gramatología como ciencia de la escritura, lo que Derrida quiere es afilar aún más la idea básica del estructuralismo. A Heidegger le faltó el concepto de un medio lingüístico capaz de estabilizarse por sí mismo; de ahí que en *Ser y Tiempo,* la constitución y mantenimiento del mundo tuviera que hacerse derivar de la productividad del Ser-ahí en su actividad de proyectar mundo y fundarse a sí mismo, de un equivalente de la actividad productiva de la subjetividad transcendental. Derrida se ahorra ese rodeo que es *Ser y Tiempo.* Con el estructuralismo a sus espaldas, puede emprender el camino directo de la filosofía de la conciencia del primer Husserl a la filosofía del lenguaje del último Heidegger. Voy a examinar si esta versión, extrañada en términos gramatológicos, de la historia del Ser escapa a aquella objeción que Heidegger hizo a Nietzsche y que recae sobre el propio Heidegger: «que la demolición nietzscheana permanece dogmática y, como todas las meras destrucciones, permanece cautiva del edificio metafísico que pretende destruir»[13]. Para adelantar mi tesis: tampoco Derrida logra escapar de las coacciones que ejerce el paradigma que es la filosofía del sujeto. Su tentativa de sobrepujar a Heidegger tampoco escapa a la aporética estructura de un acontecer de la verdad vaciado de toda validez veritativa. Derrida sobrepuja ese fundamentalismo a la inversa en que vino a parar Heidegger, pero se sigue moviendo en sus mismas vías. Es cierto que el punto de fuga de la filosofía primera temporalizada cobra en Derrida contornos más claros. La memoria del mesianismo de la mística judía y de aquel lugar, ciertamente abandonado, pero bien circunscrito, que antaño ocupara el Dios viejotestamentario, protege a Derrida, así de la falta de sensibilidad político-moral como de la falta de gusto estético de ese nuevo paganismo enriquecido con Hölderlin, que nos ofrece Heidegger.

II

El texto en que puede seguirse paso a paso el intento de ruptura de Derrida con la filosofía del sujeto es su crítica a la teoría del significado de Husserl, aparecida en 1967 al tiempo

[13] J. DERRIDA (1970), 27.

que *De la Gramatología*[14]. Desde el punto de vista estratégico de una deconstrucción de la filosofía de la conciencia apenas si Derrida hubiera podido escoger un objeto más apropiado que el capítulo sobre «expresión y significado, del segundo tomo de las *Investigaciones Lógicas*[15]. Pues en él Husserl defiende enérgicamente la esfera de la conciencia pura contra ese reino intermedio que es la comunicación lingüística; sitúa enfáticamente el significado del lado de las esencialidades ideales y de lo inteligible, a fin de purificarlo de las adherencias empíricas de la expresión lingüística, sin la que, empero, no nos es posible captar el significado.

Husserl, como es sabido, distingue entre el signo *(Zeichen)*, que expresa un significado lingüístico, y el simple indicio o señal *(Anzeichen)*. Los huesos fósiles indican la existencia de animales antediluvianos, las banderas o los correspondientes distintivos testifican la procedencia nacional del portador, el nudo en el pañuelo nos recuerda algo que tenemos que hacer. En todos estos casos la señal evoca en la conciencia un estado de cosas. Carece de importancia que la señal venga asociada con la existencia del estado de cosas de que es señal, por medio de relaciones lógicas, icónicas o puramente convencionales; funciona como señal, como acaece con el nudo en el pañuelo, si la percepción del signo, en virtud de una asociación psíquicamente efectiva, provoca la representación de un estado de cosas no presente. La expresión lingüística, en cambio, representa su significado (o el objeto a que se refiere, cuando funciona como descripción definida o caracterización) de una manera distinta. A diferencia de la señal, la expresión lingüística tiene significado en virtud de una conexión ideal y no por asociación. No deja de ser interesante que Husserl incluya el juego de gestos entre las señales o indicios, porque en estas formas expresivas espontáneas, ligadas al cuerpo, echa en falta la voluntad o intención comunicativa, en una palabra: la intencionalidad del hablante. Adoptan, empero, un significado cuando sustituyen a expresio-

---

[14] J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, París 1967; sobre el mismo tema, cfr. también el artículo «La forme et le vouloir dire. Note sur la phenomenologie du language», *Rev. int. philos.* LXXXI (1967), que se se incluye en la edición inglesa de *La voix et le phénomène, Speech and Phenomenon,* Evanston 1973.

[15] E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen,* tomo II, 1, Tubinga 1913/1980, 23 ss.

nes lingüísticas. Las expresiones pueden deslindarse de las señales o indicios por su estructura genuinamente lingüística: una «expresión no sólo tiene significado sino que también versa acerca de los objetos que fuere»[16]. Con otras palabras: una expresión puede siempre completarse para constituir una oración que refiere el contenido de lo dicho a algo acerca de lo cual se dice algo. A la señal, por el contrario, le falta esta diferenciación en referencia al objeto y contenido que se predica —y con ello también aquella independencia respecto de la situación, que caracteriza específicamente a la expresión lingüística.

Mas la teoría del significado de Husserl está planteada —al igual que la de Saussure— en términos semióticos y no semánticos. Husserl no amplía la distinción semiótica entre tipos de signos (señal vs. expresión) hasta convertirla en una distinción gramatical entre el lenguaje de señales y el lenguaje proposicionalmente diferenciado[17]. También la crítica de Derrida se limita a consideraciones semióticas. Versa principalmente sobre el peculiar uso que Husserl hace de la distinción entre signo y señal para devaluar las expresiones utilizadas comunicativamente frente a las expresiones lingüísticas sensu stricto. Pues Husserl plantea la tesis de que las expresiones lingüísticas, que in foro interno, «en la solitaria vida del alma», aparecen, por así decirlo, con carácter puro, tienen que adoptar adicionalmente la función de indicios o señales tan pronto como han de servir al fin pragmático de la comunicación y pasar a la esfera externa del habla. En el habla comunicativa las expresiones quedarían «entrelazadas» con señales. También en la filosofía analítica es habitual prescindir de los aspectos pragmáticos de la utilización de expresiones en emisiones y limitarse a considerar solamente la estructura semántica de las oraciones y de los componentes de las oraciones. Este corte conceptual puede clarificarse analizando el tránsito desde el habla intersubjetiva al monólogo interior —la consideración semántica se contenta justo con aquellos aspectos que son constitutivos del uso monológico de las expresiones lingüísticas. Pero de esta opción por el nivel analítico que representa la semántica formal no se sigue obligatoriamente todavía esa posición seman-

---

16 E. HUSSERL (1913), 46.

17 E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die analytische Sprachphilosophie,* Francfort 1976, 212 ss; J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Francfort 1981, tomo II, 15 ss.

ticista que niega la interna relación que ese lenguaje semánticamente caracterizado tiene con el habla, y que procede como si las funciones pragmáticas fueran externas al lenguaje. En el marco de la fenomenología, Husserl sostiene precisamente esa posición; bien es verdad que bajo las premisas de la filosofía de la conciencia tampoco le quedaba otra opción[18].

Tal planteamiento monadológico ligado al yo transcendental obliga a Husserl a reconstruir las relaciones intersubjetivas que la comunicación establece, desde la perspectiva de la conciencia solitaria, dirigida a objetos intencionales. El proceso de entendimiento se divide en la *«notificación» («Kundgabe»)* de un hablante que produce voces y que asocia éstas con actos donadores de sentido, y en la percepción de esa *«notificación» («Kundnahme»)* por parte del oyente, para quien las voces percibidas son señales de las vivencias psíquicas «notificadas»: «Lo que empieza haciendo posible el trato espiritual y convierte al habla en habla radica en esta correlación, mediada por la parte física del habla, entre las correspondientes vivencias físicas y psíquicas de las personas que tratan entre sí»[19]. Como los sujetos están de entrada el uno frente al otro sin mediación alguna y se perciben desde fuera, es decir, se perciben como objetos, la comunicación entre ellos es concebida conforme al patrón de una señalización de contenidos de vivencias, es decir, es concebida en términos expresivistas. Los *signos* mediadores funcionan como señales de los actos que el otro ejecuta primero en la vida solitaria de su alma: «Cuando se tiene en cuenta esta relación se ve enseguida que todas las expresiones funcionan en el habla comunicativa como señales. Sirven al oyente de signos de los pensamientos del hablante, es decir, de las vivencias psíquicas donadoras de sentido de este último»[20].

Como Husserl entiende que, frente a la intersubjetividad del entendimiento generado lingüísticamente, lo originario es la subjetividad de los actos otorgadores de sentido, para comprender el proceso de entendimiento entre los sujetos no tiene más remedio que guiarse por el modelo de la transmisión y descifra-

---

[18] Desde aquí cabe ver, por lo demás, que también el semanticismo ilustrado en términos de filosofía analítica permanece todavía bajo los presupuestos de la filosofía de la conciencia.

[19] E. HUSSERL (1913), 33.

[20] E. HUSSERL (1913), 33.

miento de señales de vivencias. Recurriendo a la distinción entre expresión y señal, describe el empleo comunicativo de *signos* en términos tales, que éstos lo único que hacen es adoptar la función de señales externas de los actos que el hablante ejecuta en su interior. Pero si las expresiones lingüísticas sólo se vinculan a señales en la comunicación, es decir, *a posteriori,* entonces las expresiones como tales han de pertenecer a la vida solitaria del alma. Sólo tras haber abandonado la esfera de la interioridad puede convenirles la definición de señales. Mas con ello el sustrato físico del signo queda devaluado frente al significado de la expresión lingüística y reducido a un estado virtual, queda, por así decirlo, tachado en su existencia. Todo lo externo cae del lado de la señal. Y como la expresión, emancipada de toda función comunicativa, purgada de todo lo corporal, queda sublimada en significado puro, no llega a saberse muy bien por qué los significados tendrían aún que expresarse con ayuda de signos verbales o de los signos que son las oraciones. En el monólogo interno desaparece la necesidad de que el sujeto, al tratar solo consigo mismo, se *notifique (kundgibt)* a sí mismo algo de su interior: «¿Hemos de decir que el hablante solitario se habla a sí mismo, que también a él las palabras le sirven de signos, a saber: de señales de sus propias vivencias psíquicas? No creo que tal posición sea defendible»[21]. En el monólogo interior el sustrato sígnico del significado expresado se volatiliza y se convierte en algo «en sí indiferente». Aquí, «la expresión» parece «apartar de sí el interés y dirigirlo hacia el sentido, señalar con el dedo *(hinzeigen)* a este último. Pero este señalar con el dedo no es el "ser signo de" *(das Anzeigen)* en el sentido que hemos discutido... Lo que nos sirve de señal (de signo distintivo) tiene que ser percibido por nosotros como siendo. Éste es también el caso de las expresiones en el habla comunicativa, pero no en el habla solitaria... En la fantasía nos representamos un signo verbal hablado o impreso, que en verdad no existe en absoluto»[22].

La virtualización del signo interiorizado, una virtualización que se sigue del planteamiento en términos de filosofía de la conciencia, tiene una importante implicación. Husserl se ve ahora obligado a anclar la identidad de significado en algo *distinto*

[21] E. HUSSERL (1913), 35.
[22] E. HUSSERL (1913), 36.

que en las reglas de uso de los signos; pues esta última concepción, que más tarde sería desarrollada por Wittgenstein, presupondría una conexión interna entre la identidad de los significados y la validez intersubjetiva de las reglas que los constituyen. También Husserl compara los signos que empleamos en las operaciones de cálculo, con las figuras que movemos conforme a las reglas del juego del ajedrez. Pero a diferencia de Wittgenstein, Husserl tiene que postular el primado de los significados puros; sólo conociendo estos significados originarios podemos saber cómo procedemos con las piezas del ajedrez: «Así, los signos aritméticos, junto con su significado *originario,* poseen también, por así decirlo, un significado de juego... Si se toman los signos aritméticos puramente como fichas, en el sentido de estas reglas, entonces la solución de las tareas del juego del cálculo conduce a signos numéricos o a fórmulas numéricas cuya interpretación, efectuada en el sentido de los significados originarios y *propiamente* aritméticos, representa *al tiempo* la solución de las correspondientes tareas aritméticas»[23].

El significado de una expresión se funda en el acto de intención de significado y en el acto de realización o cumplimiento *(Erfüllung)* intuitivos de esa intención —no debiendo entenderse tal significado en sentido psicológico, sino en sentido transcendental. El contenido semántico es un en-sí ideal que Husserl trata de obtener del carácter intencional del acto conferidor de significado, y en última instancia de la esencia del acto que da cumplimiento al significado, acto que es la correspondiente intuición ideal. Pero no existe ningún nexo necesario entre «las unidades ideales que fácticamente juegan el papel de significados, y los signos a que están ligadas, es decir, por medio de los cuales se realizan en la vida anímica humana»[24]. Este *platonismo del significado* que une a Husserl con Frege, es el que acaba permitiendo esa distinción entre significados «en-sí» y los significados meramente «expresados», que recuerda la distinción equivalente que Popper establece entre los mundos tercero y segundo. La expresión que como «fantasma sígnico» aparece en el monólogo interior sirve a la apropiación cognitiva de unidades ideales, de las cuales un sujeto cognoscente sólo puede apoderarse como

[23] E. HUSSERL (1913), 69.
[24] E. HUSSERL (1913), 104.

expresadas: «Cada caso de una nueva formación de conceptos nos enseña cómo se realiza un significado que no se había realizado nunca antes»[25].

He reconstruido paso por paso la teoría del significado de Husserl para mostrar con exactitud cuál es el punto de que parte la crítica de Derrida. Derrida, contra la platonización del significado y contra la descorporalizada interiorización de su expresión lingüística, quiere hacer valer el inextricable entrelazamiento de lo inteligible con el sustrato sígnico de su expresión, e incluso el primado transcendental del signo frente al significado. Pero no deja de ser interesante que sus objeciones no se dirijan contra esas premisas de filosofía de la conciencia que hacen imposible identificar el lenguaje como un reino intermedio, intersubjetivamente constituido, que participa, así del carácter transcendental que la apertura del mundo posee, como del carácter empírico de algo intramundanamente experimentable. Derrida no se sitúa en ese nudo en que se bifurcan filosofía del lenguaje y filosofía de la conciencia, es decir, en el punto en que el paradigma de la filosofía del lenguaje se desliga del de la filosofía de la conciencia y hace depender la identidad de los significados de la praxis intersubjetiva que el uso de reglas de significado representa. Antes bien, Derrida sigue a Husserl por la ruta de una separación, efectuada en términos de filosofía transcendental, entre lo intramundano y las operaciones constituidoras de mundo que caracterizan a la subjetividad, y, sólo una vez adentrado en lo más íntimo de ésta, emprende la lucha contra la dominación de tales esencias idealmente intuidas.

III

La crítica de Derrida parte del concepto de verdad como evidencia de Husserl, de forma similar a como en otro tiempo la crítica de Heidegger había partido del concepto husserliano de fenómeno. Para asegurar el *status* de esos significados existentes «en sí» allende toda materialización, Husserl tiene que recurrir a una intuición en que estas esencias se muestran «por sí solas», llegan a darse como fenómenos puros. Husserl construye esta intuición como cumplimiento de una intención de significado,

---

[25] E. HUSSERL (1913), 104.

como autodarse del objeto a que una expresión lingüística intencionalmente se dirige. El acto portador de la intención de significado se relaciona con el acto que da cumplimiento a ese significado como la representación con la percepción actual de un objeto. La intuición cumple la promesa que el significado expresado pone en perspectiva. Mas con tal concepción Husserl recorta a priori todos los significados lingüísticamente expresables al talle de la dimensión cognitiva.

Derrida se escandaliza, con razón, de que con ello el lenguaje quede reducido a aquellas partes que resultan idóneas para el conocimiento o para el habla constatadora de hechos. La lógica adquiere primacía sobre la gramática, y la función cognoscitiva sobre la función de comunicación y entendimiento. Para Husserl esto es de suyo evidente: «Para dilucidar qué significa una expresión habremos de recurrir, naturalmente, a los casos en que ejerce una efectiva función cognoscitiva»[26]. Husserl nota él mismo que el significado de los términos singulares, por ejemplo, no puede explicarse sin más conforme a este modelo —existen «expresiones subjetivas» cuyo significado se muda con la situación de habla. Pero hace frente a esta dificultad con la afirmación de que «toda expresión subjetiva puede sustituirse por expresiones objetivas, manteniendo idéntica la intención de significado que recibió en un determinado instante»[27]. Los nombres propios podrían, pues, sustituirse por descripciones definidas, las expresiones indéxicas de espacio y tiempo por puntos espacio-temporales, etc. Pero como ha mostrado Tugendhat, este programa de trocar expresiones subjetivas por expresiones objetivas independientes de la situación no es practicable; los términos singulares, al igual que las expresiones realizativas, son ejemplos de significados genuinamente pragmáticos que no pueden explicarse con independencia de una praxis de aplicación de reglas intersubjetivamente ejercitada. Pero Derrida interpreta este estado de cosas de forma completamente distinta. El que Husserl tenga que vincular *todos* los significados lingüísticos a expresiones objetivas referidas a la verdad, de por sí enderezadas a quedar cumplimentadas por una intuición actual y recortadas, por tanto, al talle de la función cognoscitiva, Derrida lo entiende como síntoma de un

[26] E. HUSSERL (1913), 56.
[27] E. HUSSERL (1913), 90.

logocentrismo que viene de muy atrás y que en modo alguno puede remediarse en términos de filosofía analítica del lenguaje: «En efecto, es claro que cuando afirmamos que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva, en el fondo no hacemos otra cosa que enunciar así la ausencia de límites *(Schrankenlosigkeit)* de la razón objetiva»[28]. A lo que Derrida rotundamente se opone es a esta demarcación o limitación metafísica que de antemano la razón impone al lenguaje, que el saber impone al significado. En el concepto husserliano de la verdad como evidencia ve en obra una metafísica que obliga a pensar el Ser como presencia o como re-presentación.

Y éste es el punto en que Derrida saca a la palestra la cuestión de la exterioridad del signo, que Husserl en su argumentación había dejado de lado como algo inesencial —exterioridad que en Derrida se agota en su aspecto semiótico, sin articularse nunca en términos de pragmática del lenguaje. Para Derrida en la idea de identidad de una vivencia, certificada por la presencia, se revela el núcleo metafísico de la fenomenología —metafísico por cuanto el modelo de una intención de significado cumplida en la intuición hace desaparecer precisamente la *diferencia temporal y alteridad,* que son ambas constitutivas de la re-presentación intuitiva de un mismo objeto y con ello también de la identidad de significado de una expresión lingüística. En la sugestión que sobre Husserl ejerce la idea de la sencilla presencia de algo que se da por sí mismo, se pierde esa estructura de re-petición, sin la que no es posible arrancar nada del flujo del tiempo y de la corriente de vivencias y hacerlo presente *como* lo mismo, es decir, sin la que no es posible re-presentarlo.

En el capítulo 5 de *La Voix et le Phénomène,* que es central, Derrida recurre al análisis husserliano de la conciencia interna del tiempo para, con Husserl y contra Husserl, analizar la estructura diferencial de la intuición de algo actualmente dado, intuición que sólo las protenciones y retenciones pueden hacer posible. La sencilla presencia de un objeto indiviso, idéntico a sí mismo, se descompone en cuanto se toma en cuenta la red de protenciones y retenciones en que está inserta toda vivencia actual. La vivencia presente «en el instante», en el *«maintenant-présent»,* se debe a un acto de re-presentación, la percepción se

---

[28] J. DERRIDA (1967), 113.

debe a un re-conocer reproductor, de suerte que a la espontaneidad del instante viviente le es inmanente la diferencia de un intervalo temporal y con ello también un momento de alteridad. La unidad en que íntimamente se funde *(unité d'intime confussion)* lo intuitivamente dado se revela de hecho como algo compuesto y producido. Mas como el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* desconoce este originario proceso de «temporización» y mudanza en el corazón de la subjetividad transcendental, se equivoca también sobre el papel del signo en la constitución de los objetos y significados idénticos a sí mismos. El signo es imprescindible para cada representación que pone en relación pasado y presente: «Un fonema o un grafema es, en cierta medida, necesariamente siempre otro cada vez que se presenta en una operación o en una percepción, pero no puede funcionar como signo y lenguaje en general a menos que una identidad formal permita reeditarlo y reconocerlo. Esta identidad es necesariamente ideal»[29]. En vez de a la idealidad de significados en sí, que Husserl tan estrictamente separa, así de los actos de significar o querer decir *(Meinen)* y de comunicación, como del sustrato sígnico de la expresión y del referente, Derrida recurre a la «idealidad de la forma sensible del significante»[30]. Pero no explica ésta en términos pragmáticos, es decir, partiendo de las reglas de uso, sino deslindándola de aquello que él llama metafísica husserliana de la presencia.

Husserl, ésta es la objeción central de Derrida, se dejó cegar por la idea básica de la metafísica occidental de que la idealidad del significado idéntico a sí mismo sólo viene garantizada por la viviente presencia de la vivencia actual, inmediata, intuitivamente accesible en la interioridad de una subjetividad transcendental purificada de toda adherencia empírica; pues de otro modo no hubiera podido engañarse acerca de que en el punto-fuente *(point-source)* de esta presencia aparentemente absoluta se abre una diferencia temporal y alteridad que Derrida caracteriza a la vez como *diferencia pasiva* y como diferir, como aplazar o espaciar *generadores de diferencia.* Este todavía-no de una presencia por el momento retenida, potencial, aún pendiente, constituye el reverso de remisiones sin el que nada en general podría ser

[29] J. DERRIDA (1967), 55-56.
[30] J. DERRIDA (1967), 106.

experimentado *como* presente. Derrida pone en tela de juicio que una intención de significado pueda nunca agotarse en la intuición que la cumple, pueda exactamente coincidir con ella, pueda fundirse con ella. Una intuición nunca puede dar cobro a la intención de significado que la expresión pone en perspectiva. Más bien hay que decir que gradiente temporal y alteridad son constitutivos —así de la función significante de una expresión lingüística, expresión que debe permanecer inteligible precisamente en ausencia de aquello a que en cada caso se refieren lo que se quiere decir y lo dicho; como también de la estructura de la experiencia del objeto, que sólo puede ser identificado y quedar fijado como algo actualmente percibido, en la protención de una expresión interpretante, es decir, de una expresión que va más allá de la vivencia actual y que en este sentido no es presente.

A toda percepción le subyace una estructura de repetición que Husserl investiga en términos de protención y retención. Husserl no se dio cuenta de que esta estructura de la re-presentación sólo viene posibilitada por la fuerza simbolizante o función representativa del signo. Sólo la expresión, en su exterioridad material, no sublimada, que posee merced a su carácter de signo, temporaliza o da tiempo a la insuprimible diferencia entre ella y aquello de que es representante —su significado— por un lado; y por otro, entre la esfera de los significados articulados lingüísticamente y la esfera intramundana a que pertenecen hablante y oyente con sus vivencias, y también el habla y sobre todo los objetos sobre que ésta versa. Derrida interpreta la relación, en sí diferenciada, entre expresión, significado y vivencia como la fisura por la que penetra aquella luz del lenguaje que nos es menester para que algo pueda sernos presente en el mundo. Sólo la expresión y el significado tomados conjuntamente, pueden re-presentar algo —y esta representación simbólica, Derrida la entiende como un proceso de «temporización», como aquel aplazar, como aquel activo estar ausente y retenido, que se hace valer en la estructura de la re-presentación y del salir-a-luz en el acto de la intuición.

Husserl no comprendió la interna conexión que se da entre la estructura re-petitiva y la función representativa del signo lingüístico; para explicar esto Derrida se refiere a la observación que incidentalmente hace Husserl, «de que en las representaciones verbales que apoyan y acompañan mi pensamiento solitario

estoy fantaseando palabras *pronunciadas por mi voz*»[31]. Derrida está convencido de que Husserl sólo pudo pasar por alto el carácter material del signo lingüístico como un momento inesencial, porque en la tradición occidental la forma fónica ha gozado de un cuestionable primado sobre la forma escrita, la materialización fonética sobre la inscripción gráfica. La fugaz transparencia de la voz da pábulo a la asimilación de la palabra al significado expresado. Ya Herder había llamado la atención sobre la singular autorrelación con que nos topamos en el oírnos-hablar. Al igual que Herder (y que Gehlen), Derrida acentúa la intimidad y transparencia, la proximidad absoluta de la expresión animada por mi aliento al tiempo que por mi intención de significado.

El hablante, al oírse hablar, ejecuta tres actos que se funden casi indisceniblemente en uno: produce formas fónicas; percibe, al afectarse a sí mismo, la forma sensible de los fonemas; y entiende a la vez el significado que pretenden: «Toda otra forma de autoafección, o bien debe atravesar el ámbito de lo extraño, o bien renunciar a la universalidad»[32]. Esta propiedad explica, no sólo el primado de la palabra hablada, sino también la sugestión de que el ser de lo inteligible nos es, por así decirlo, incorpóreamente presente y nos viene certificado por una presencia vivida en la evidencia inmediata. En este sentido el fonocentrismo y el logocentrismo están hermanados el uno con el otro y el otro con el uno: «La voz puede mostrar el objeto ideal o el significado ideal... sin aventurarse fuera de la idealidad, fuera de la interioridad de la vida presente a sí misma»[33]. Y esto es lo que en la Gramatología se convierte para Derrida en tesis de partida de su crítica a la metafísica: «En la clausura de esta experiencia la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia expresiva transparente»[34].

Pero si el fonocentrismo es la base del privilegio de que en metafísica goza la presencia, y si la metafísica de la presencia explica por su parte por qué Husserl permanece cerrado a la idea básica, que caracteriza a la semiótica, de la función representativa del signo y de su capacidad de abrir mundo, entonces lo

---

[31] E. HUSSERL (1913), 97.
[32] J. DERRIDA (1967), 135.
[33] J. DERRIDA (1967), 134.
[34] J. DERRIDA (1970), 28.

mejor es no explicar el carácter sígnico de la expresión lingüística y su función representativa desde el horizonte del oírse hablar, sino tomar la *escritura* como punto de partida del análisis. Pues la expresión escrita nos recuerda con la máxima tozudez que los signos lingüísticos, «incluso en total ausencia de un sujeto y allende su muerte», posibilitan la descifrabilidad de un texto y, si no garantizan su inteligibilidad, sí que la ponen en perspectiva. La escritura es la promesa testamentaria de entender. La crítica de Derrida a la teoría del significado de Husserl tiene como blanco este punto estratégico: hasta Husserl (incluso hasta Heidegger) la metafísica ha pensado el Ser como presencia —el Ser es la «producción y recolección del ente en la presencia como saber y como dominio»[35]. De esta suerte la historia de la metafísica culmina en un intuicionismo fenomenológico que en la cegadora idea de esa autoafección por la propia voz, una voz sin *différance,* aniquila aquella diferencia originaria de gradiente temporal y de alteridad, que es la que posibilita la identidad de objetos y significados: «Una voz sin *différance,* una voz sin escritura está a la vez absolutamente viva y absolutamente muerta».

El traductor alemán emplea en esta frase el neologismo «Differänz» para captar el juego de palabras que hace Derrida con las expresiones homófonas «différence» y «différance». La estructura sígnica subyacente a la estructura re-petitiva de la vivencia lleva anejo el sentido temporal de aplazar, de retrasar dando un rodeo, de reserva calculadora, de esperar a ver, de apuntar a algo a lo que más tarde se dará cobro o que más tarde se llevará a efecto. Con ello la estructura de remisiones que caracteriza a la representación o sustitución de una cosa por otra cobra la dimensión que la *temporización* y el *espaciamiento diferenciador* representan: «Diferir en este sentido significa temporizar, recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporizadora de un rodeo que suspende la ejecución o cumplimiento del "deseo" o de la "voluntad"[36]. Con la ayuda de este concepto de "différance", dinámicamente cargado de tiempo, Derrida pretende neutralizar, mediante una radicalización, la tentativa de Husserl de extraer el sentido ideal de significados

---

[35] J. Derrida (1967), 163.
[36] J. Derrida (1972), 8.

«en sí», liberados de toda adherencia empírica. Derrida persigue las idealizaciones de Husserl hasta lo más íntimo de la subjetividad transcendental, para apresar en ella, es decir, para apresar en el propio origen de la espontaneidad del vivenciar presente a sí mismo aquella ineliminable diferencia, que, cuando se la concibe conforme al modelo de la estructura de remisiones de un texto escrito, puede ser pensada como una operación descolgada de las operaciones de la subjetividad, justo como *acontecer exento de sujeto*. La escritura se considera como signo arrancado de todos los plexos pragmáticos de la comunicación, como signo que se ha tornado independiente de los sujetos hablantes y oyentes, como el signo originario.

Esta escritura que antecede a toda fijación posterior de formas fónicas, la «protoescritura», posibilita (por así decirlo, sin intervención del sujeto transcendental y adelantándose a las operaciones de éste) las diferenciaciones —abridoras del mundo— entre lo inteligible de los significados y lo empírico que se torna fenómeno dentro del horizonte de lo inteligible, entre el mundo y lo intramundano. Esta posibilitación es un proceso de diferir en el diferenciar. Desde este punto de vista lo inteligible diferenciado de lo sensible aparece a la vez como lo sensible diferido, el concepto distinto de la intuición aparece a la vez como intuición diferida, la cultura distinta de la naturaleza como naturaleza diferida o aplazada. Así llega Derrida a una inversión del fundamentalismo de Husserl, en la medida en que la fuerza transcendental originaria pasa de la subjetividad generadora a la productividad de la escritura, anónima, fundadora de historia. La presencia de aquello que en la intuición actual se muestra por sí mismo, se hace depender por entero de la fuerza representadora que posee el signo.

Mas es importante percatarse de que en el curso de este movimiento de su pensamiento Derrida en modo alguno rompe con la tozudez fundamentalista de la filosofía del sujeto —lo único que hace es hacer depender lo que ésta había considerado fundamental, del suelo aún más profundo, un suelo ahora oscilante o vibrante, que representa ese nuevo poder originario fluidificado en tiempo. A esta protoescritura que sin sujeto y anónima nos lega sus huellas, recurre despreocupada e ingenuamente Derrida ateniéndose al estilo de la filosofía primera o de la filosofía de los *archai*: «Para pensar esta edad, para hablar de ella, serían menester otros nombres que los de signo y re-pre-

sentación. Y pensar como "normal" y "pre-originario" lo que Husserl cree poder aislar como una experiencia particular, accidental, dependiente y segunda: la de la deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escenas, que encadena las re-presentaciones *(Vergegenwärtigungen)* unas a otras sin principio ni fin»[37]. No es la historia del Ser lo primero y último, sino un cuadro enigmático: el laberíntico juego de espejos de viejos textos, de los que cada uno remite arreo a textos aún más viejos sin despertar, empero, la esperanza de llegar nunca al prototexto, a la archiescritura. Como antaño Schelling en su especulación sobre el intrincamiento atemporalmente temporalizador de las edades del mundo que son el pasado, el presente y el futuro, Derrida se atiene a la idea vertiginosa de un pasado que nunca ha sido presente.

IV

Para hacer asimilable la idea de una archiescritura que antecede a todas las inscripciones identificables, Derrida se sirve, como hilo conductor, de los *Fundamentos de Lingüística General* de Saussure a fin de explicar su tesis de que en cierto modo la escritura es el medio primario de expresión del lenguaje. Desde los más distintos ángulos ataca la concepción en apariencia trivial de que, por su propia estructura, el lenguaje depende de la palabra hablada y de que la escritura se limita a reflejar los fonemas. Naturalmente, Derrida no defiende la afirmación empírica de que cronológicamente la escritura haya aparecido antes que el habla. Incluso apoya su argumento en la idea habitual de que la escritura es por excelencia el signo que se ha tornado reflexivo. Con todo, la escritura no es algo parasitario; antes la palabra hablada tiende a nativitate a quedar completada con el suplemento que representa la palabra escrita, de suerte que la esencia del lenguaje, a saber: la fijación *convencional* e «institucionalización» de significados en sustratos sígnicos, puede explicarse con ayuda de las propiedades constitutivas de la escritura. Todos los medios de expresión son esencialmente «escritura». Todos los signos lingüísticos son arbitrarios, guardan una relación convencional con el significado que simbolizan; y «la idea de ins-

---

[37] J. DERRIDA (1967), 164 s.

titución —vale decir, de lo arbitrario del signo— es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte»[38].

Derrida se sirve de la idea básica de la fonética estructuralista de que los rasgos definidores de cada fonema sólo vienen determinados por la relación sistemáticamente fija de cada fonema con todos los demás. Pero entonces la forma fónica particular no viene constituida por la sustancia fonética sino por una gavilla de rasgos relativos al sistema, abstractos. Con satisfacción cita Derrida el siguiente pasaje de los «Fundamentos» de Saussure: «En su esencia (el significante lingüístico) de ningún modo es fónico; es incorpóreo, constituido no por su sustancia material, sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás»[39]. Derrida cuenta con propiedades estructurales del signo, que pueden realizarse lo mismo en la sustancia de la tinta que en la sustancia del aire; en estas formas abstractas de expresión que se comportan con indiferencia frente a los distintos medios de expresión que son la forma fónica o la forma escrita, reconoce Derrida el carácter escritural del lenguaje. Esta archiescritura está a la base, así de la palabra hablada como de la palabra escrita.

Esta archiescritura asume el papel de un generador —exento de sujeto— de estructuras que según el estructuralismo carecen de todo autor. Funda las diferencias entre los elementos del signo, que recíprocamente se refieren los unos a los otros en un orden abstracto. Estas «diferencias» en el sentido del estructuralismo, Derrida las acopla, no sin violencia, con aquella «différance» elaborada a partir de la crítica de la teoría del significado de Husserl y cuyo objeto era sobrepujar la diferencia ontológica de Heidegger: «Esta "différance" permite la articulación del habla y la escritura —en el sentido corriente—, así como funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible y, sobre eso, entre significante y significado, entre expresión y contenido»[40]. Todas las expresiones lingüísticas, ya se presenten en forma de fonemas o de grafemas, son en cierto modo hechas operar por una protoescritura que por su parte no es presente. Ésta cumple, al anteceder a todos los procesos de comunicación

---

[38] J. DERRIDA (1970), 58. Cfr. también la excelente exposición de J. CULLER, *On Deconstrucion,* Londres 1983, 89-101.

[39] F. DE SAUSSURE, *Cours de Linguistique Générale,* París 1963, 164.

[40] J. DERRIDA (1970), 82.

y a todos los sujetos implicados, la función de apertura del mundo, pero de suerte que ella, por su parte, se reserva, se resiste a la parusía y sólo deja sus huellas en la escritura de remisiones de los textos engendrados, en el «texto uiversal». El motivo dionisiaco del dios que a los hijos e hijas de Occidente les hace añorar aún más su prometida presencia por medio de una ausencia que les excita el apetito retorna en la metáfora de la archiescritura y su huella: «Pero el movimiento de la huella está necesariamente oculto, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se torna presente en la disimulación de sí mismo»[41].

Las deconstrucciones de Derrida siguen fielmente el movimiento del pensamiento heideggeriano. Involuntariamente saca a la luz el invertido fundamentalismo de ese pensamiento al sobrepujar una vez más la diferencia ontológica y el Ser mediante la *différance* de una escritura que no hace más que trasladar de nuevo a una capa más honda ese origen puesto ya en movimiento. Así, la ganancia que Derrida pudo haberse prometido de la Gramatología y de una textualización, concretizadora en apariencia, de la historia del Ser, resulta insignificante. Como participante en el discurso filosófico de la modernidad Derrida hereda las debilidades de una crítica a la metafísica que no logra soltarse de la intención que anima a la filosofía primera. Pese al cambio de gesto, al cabo tampoco practica otra cosa que una mistificación de patologías sociales bien palpables; desconecta también el pensamiento esencial, es decir, el pensamiento deconstructor, del análisis científico y aterriza en la evocación formularia y vacía de una autoridad indefinida. Eso sí, esa autoridad no es la autoridad de un Ser interceptado por el ente, sino la autoridad de una escritura ya no sagrada, de una escritura exiliada, errante, extrañada de su propio sentido, de una escritura que testamentariamente da testimonio de la ausencia de lo santo. Derrida empieza distinguiéndose de Heidegger por una pretensión científica en apariencia; pero después, encaramado en su nueva ciencia, no hace otra cosa que cernerse sobre la, eso sí, deplorada incompetencia de las ciencias en general y de la lingüística en particular[42].

---

[41] J. DERRIDA (1970), 61.

[42] J. DERRIDA (1970) 150; cfr. también la entrevista con Julia Kristewa en J. DERRIDA, *Positions,* Chicago 1981, 35 s.

Derrida desarrolla en una variante distinta que Heidegger la historia del Ser, codificada ahora en escritura. Desplaza, al igual que Heidegger, la política y la historia del momento al primer plano, al plano superficial de lo óntico, para moverse con más libertad y riqueza de asociaciones en la esfera de lo ontológico-escriturario. Pero la retórica que en Heidegger sirve a la ejercitación en el fatum del Ser da pábulo en Derrida a una actitud distinta, a una actitud subversiva. Derrida se halla más cerca del deseo anarquista de hacer saltar el continuo de la historia, que del mandato autoritario de plegarse al destino[43].

Esta actitud contraria puede que provenga de que Derrida, pese a todos sus desmentidos, permanece próximo a la mística judía. No quiere saltar en términos de un nuevo paganismo por detrás de los inicios del monoteísmo, por detrás del concepto de una tradición que se atiene a las huellas de la escritura divina perdida y que se reproduce por medio de una exégesis herética de las escrituras. Derrida cita, asintiendo, un dicho del rabí Eliezer, que toma de E. Levinas: «Si todos los mares fueran de tinta y todos los estanques estuvieran sembrados de cálamos, si el cielo y la tierra fueran pergaminos y todos los seres humanos ejercieran el arte de escribir, no agotarían la Tora que yo enseñé; pues la Tora no resultaría disminuida en más de lo que puede sustraer al mar la punta de la pluma»[44]. Los cabalistas habían estado interesados siempre en revalorizar la Tora oral, que proviene de la palabra de los hombres, frente a la palabra presuntivamente divina de la Biblia. Otorgan un alto rango a los comentarios con que cada generación se apropia de nuevo la revelación. Pues la verdad no está fijada, no se ha tornado positiva de una vez por todas en un conjunto bien circunscrito de enunciados. Esta idea cabalística sería radicalizada más tarde. Incluso la Tora escrita no se considera ya sino como una problemática traducción de la palabra divina al lenguaje de los hombres —como una simple interpretación, y, por, ende discutible. *Todo* es Tora oral, ni una sola sílaba es auténtica, ni una sóla sílaba proviene, por así decirlo, de una escritura original. La Tora del

---

[43] De la «différance» dice Derrida: «La différance no manda nada, no reina sobre nada, no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No solamente no hay ningún reino de la différance, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino» *(Derrida*, (1972), 22).

[44] J. DERRIDA (1970), 22.

árbol del conocimiento es desde el principio una Tora oculta. Muda constantemente de trajes y estos trajes *son* la tradición.

G. Scholem refiere las discusiones que se encendieron en torno a la cuestión de si todos los diez mandamientos fueron genuinamente transmitidos por Moisés al pueblo de Israel. Algunos cabalistas eran de la opinión de que sólo los dos primeros mandamientos, los mandamientos, por así decirlo, constitutivos del monoteísmo, provienen de Dios mismo; otros ponían en duda incluso la autenticidad de las primeras palabras transmitidas por Moisés. El rabí Mendel de Rymanow extrema aún más una idea de Maimónides: «Según él ni siquiera los dos primeros mandamientos proceden de una revelación directa a toda la comunidad de Israel. Todo cuanto Israel oyó no fue sino aquel *Aleph*, con que en el texto hebreo de la Biblia empieza el primer mandamiento... Tal afirmación», añade Scholem, «me parece en extremo notable y profundamente acertada si se piensan bien las cosas. Pues la consonante *Aleph* no representa otra cosa en hebreo que el arranque laringal de la voz que antecede a una vocal al principio de una palabra. El *Aleph* representa pues, por así decirlo, el elemento del que proviene toda voz articulada... Oír el *Aleph* es tanto como no haber oído nada, representa el tránsito a todo lenguaje audible, y ciertamente no puede decirse de él que porte en su seno un sentido específico. Con su atrevida sentencia... el rabí Mendel reducía, pues, la revelación a una revelación mística, es decir, a una revelación en sí infinitamente desbordante de sentido, pero carente de *todo* sentido *específico*. Representaba algo que para fundar autoridad religiosa, era menester traducir a los lenguajes humanos; y esto es lo que según esa sentencia hizo Moisés. Todo enunciado capaz de dotarse de autoridad sería una interpretación, de toda la valía y rango que se quiera, pero siempre una interpretación humana de algo que la transciende»[45]. El *Aleph* del rabí Mendel se parece a la *«a»* de la *«différance»*, una *«a»* que no puede discernirse en la pronunciación y que sólo se la puede discriminar por escrito, en que en la indeterminación de ese signo frágil y multívoco está concentrada la entera plenitud de la promesa.

El concepto, que Derrida circunscribe en términos gramatológicos, de una archiescritura cuyas huellas provocan tantas más

[45] G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Francfort 1973, 47 s.

interpretaciones cuanto más irreconocibles se hacen, renueva el concepto místico de tradición como *acontecer* de una revelación, que se demora, que se da largas a sí mismo. La autoridad religiosa sólo mantiene su fuerza mientras oculta su verdadero rostro, aguijoneando así la furia descifradora de los intérpretes. La deconstrucción tan férvidamente cultivada es el paradójico trabajo de una prosecución de la tradición, en que la energía salvífica sólo se renueva mediante el derroche. El trabajo de deconstrucción hace crecer cada vez más la escombrera de interpretaciones que quiere demoler para sacar a la luz los fundamentos enterrados.

Derrida cree ir más allá de Heidegger; por fortuna retrocede detrás de él. Las experiencias místicas sólo pudieron desarrollar en las tradiciones judía y cristiana su fuerza explosiva, su capacidad de amenazar y liquidar instituciones y dogmas, porque en los contextos de esas tradiciones permanecieron referidas a un Dios oculto, transcendente al mundo. Las iluminaciones que se arrancan de esa concentradora fuente de luz se tornan peculiarmente difusas. El camino de su consecuente profanización conduce a ese ámbito de experiencias radicales abierto por el arte vanguardista. De la pura fascinación estética de una subjetividad extática sacada fuera de sus quicios extrajo Nietzsche sus orientaciones. Heidegger se quedó a medio camino; quiso retener la fuerza de una iluminación que se había quedado ya *sin dirección,* pero sin pagar el precio de su profanización. Así, juega con un aura a la que se le ha extraviado su centro sacro. En la mística del Ser las iluminaciones entran en regresión y retornan a la magia. En tal mística neopagana, el carisma de lo extraordinario, al perder sus contornos, no irradia ni algo liberador, como en lo estético, ni algo renovador, como en lo religioso, sino a lo sumo el encanto de la charlatanería. Pues bien, de ese encanto purifica Derrida a la mística del Ser, a la que vuelve a reducir a la tradición del monoteísmo[46].

---

[46] Me siento confirmado en esta interpretación por un artículo de Susan HANDELMAN, que sólo he conocido después de redactada esta lección (gracias a una referencia de J. Culler): «Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic», en M. KRAPNIK (ed.) *Displacement, Derrida and After,* Bloomington, Indiana 1983, 98 ss. S. HANDELMAN recuerda una interesante cita de Levinas que Derrida (en un ensayo sobre Levinas) hace suya: «La Tora, más que amor a Dios, significa protección contra la locura del contacto directo con lo santo», y acentúa el parentesco de Derrida con la tradición rabínica y sobre todo con sus radicalizaciones cabalistas y heréticas: «La afirmación (de Levinas) es sorprendente y

Mas si esta sospecha no es del todo falsa, Derrida retorna a aquel lugar histórico en que en otro tiempo la mística sufrió un vuelco que la trocó en ilustración. Scholem siguió durante toda su vida los rastros de este vuelco que tuvo lugar en el siglo XVIII. Bajo las condiciones del siglo XX mística e ilustración, como

---

eminentemente rabínica: La Tora, la ley, escritura, Dios, dice, son incluso más importantes que *Él*. Cabría decir que Derrida y la hermenéutica herética judía hacen precisamente eso: olvidan a Dios pero perpetúan a su modo, un modo desplazado y ambivalente, una Tora, escritura o ley» (115). S. HANDELMAN se refiere también a la devaluación de la transmisión original de la palabra divina en favor de la Tora oral, que en el curso de la historia del exilio reclamó para sí una autoridad creciente y al cabo incluso una autoridad predominante: «Es decir, toda interpretación rabínica posterior comparte el mismo origen divino que la Tora de Moisés, dicho en términos de Derrida, "siempre hubo ya" interpretación. La interpretación y comentarios humanos se convierten, por tanto, en parte de la revelación divina. Los límites entre texto y comentario son fluidos en una forma que es difícil imaginar para un texto sagrado, pero esa fluidez es un elemento de la teoría crítica contemporánea, especialmente en Derrida» (101). Por lo demás, S. Handelman sitúa convincentemente la denuncia que Derrida hace del logocentrismo occidental como fonocentrismo, en el contexto de la defensa que a lo largo de la historia de las religiones tantas veces se ha producido de la letra contra el espíritu. Derrida recibe así un lugar dentro de la apologética judía. El cristianismo paulino había desacreditado la historia de interpretaciones de la Tora oral como «letra muerta» (Segunda Carta a los Corintios, 3,6) frente al «espíritu viviente» de la presencia inmediata de Cristo. San Pablo se vuelve contra los judíos, que se atan a la letra y no quieren abandonar la «Escritura» en favor del «logos» de la revelación cristiana: «La elección que hace Derrida de la Escritura para oponerse al logocentrismo es una reemergencia de la hermenéutica rabínica en términos desplazados. Derrida pretende dar por no hecho lo que representó la teología greco-cristiana y devolvernos de la ontología a la gramatología, del ser al texto, del logos a la *écriture*/Escritura» (111). En este contexto es de gran importancia el que Derrida no tome el motivo del Dios operante por su ausencia y por la añoranza que suscita, de la recepción romántica de Dionisos, como hizo Heidegger a través de Hölderlin, ni pueda por tanto volverlo, como motivo arcaico, contra el monoteísmo. Antes bien, la ausencia activa de Dios es un motivo que Derrida, a través de Levinas, toma de la tradición judía misma: «El Dios ausente del holocausto, el Dios que oscurece su faz, se convierte paradójicamente para Levinas en condición de la fe judía... el judaísmo se define entonces como esta confianza en el Dios ausente» (115). Pero precisamente por ello la crítica que Derrida hace de la metafísica cobra un significado distinto. Pues el trabajo de deconstrucción sirve entonces a la inconfesada renovación de un discurso con Dios que bajo condiciones modernas ha quedado desgajado de una ontoteología que ya no puede resultar vinculante. La intención no sería, pues, una superación de la modernidad recurriendo a fuentes arcaicas, sino una específica atención a las condiciones del pensamiento postmetafísico moderno bajo las que no puede proseguirse ese discurso con Dios, blindado en términos ontoteológicos.

observa Adorno, volvieron a juntarse «una última vez» en Benjamin, y ello con los medios conceptuales del Materialismo Histórico. Que este singular movimiento de pensamiento pueda llegar a repetirse con los medios conceptuales de un fundamentalismo negativo, me parece dudoso; en todo caso no haría más que introducirnos aún más profundamente en la modernidad que Nietzsche y sus sucesores trataron de superar.

Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre Filosofía y Literatura

I

La «dialéctica negativa» de Adorno y la «deconstrucción» de Derrida pueden entenderse como respuestas distintas a un mismo problema. La autocrítica de la razón, cuando procede en términos totalizantes, se ve envuelta en la contradicción realizativa consistente en no poder dejar convicta de su naturaleza autoritaria a la razón centrada en el sujeto si no es recurriendo a los propios medios de ésta. Los medios conceptuales que yerran lo «no-idéntico» y que permanecen solidarios de la «metafísica de la presencia» siguen siendo, pese a todo, los únicos medios disponibles para poner al descubierto su propia insuficiencia. Heidegger escapa de esta paradoja huyendo hacia la transparente altura de un esotérico discurso especial, que se declara en general exento de las limitaciones del habla discursiva y que, merced a la indeterminación en que se mueve, se inmuniza contra toda objeción específica. En su crítica a la metafísica Heidegger se sirve de los conceptos metafísicos como de una escalera que se tira después de haber subido por sus peldaños. Pero llegado arriba, el último Heidegger no se reduce como el primer Wittgenstein a la intuición silenciosa del místico, sino que con gesto de visionario, y bien locuaz, se presume dotado de la autoridad del iniciado.

El caso de Adorno es distinto. No trata de cernerse sobre la paradoja que el carácter autorreferencial de la crítica a la razón comporta; reconoce como inevitable la contradicción realizativa

en que este pensamiento se mueve desde Nietzsche y la convierte en forma de organización de una comunicación indirecta. El pensamiento identificante vuelto contra sí mismo se ve en la necesidad de desmentirse a cada paso. Deja ver las heridas que se causa a sí mismo y a los objetos. Este ejercicio lleva con razón el nombre de *Dialéctica Negativa;* pues Adorno practica imperturbable la negación determinada, aunque ésta haya perdido ya todo apoyo en el armazón categorial de la lógica de Hegel —la practica, por así decirlo, como fetichismo del desencantamiento. Esta atenencia a un procedimiento crítico que ya no puede estar seguro de sus fundamentos se explica porque Adorno, a diferencia de Heidegger, no desprecia en actitud elitista el pensamiento discursivo. Verdad es que andamos errantes en lo discursivo como en un exilio; y, sin embargo, sólo la fuerza ferviente, vuelta contra sí misma, de una reflexión que ya se ha quedado sin suelo, puede asegurar la conexión con la utopía de un conocimiento desaparecido hace ya mucho tiempo, perteneciente a un pre-pasado, de un conocimiento intuitivo a la vez que exento de coerción[47]. Pero por sí solo el pensamiento discursivo no puede identificarse a sí mismo como caída de aquel conocimiento; en tal tarea sólo puede ayudarnos la experiencia estética, la experiencia habida en el trato con el arte vanguardista. La promesa de la que ya no es dueña una tradición filosófica que se ha sobrevivido a sí misma, se ha retraído a esa escritura reflejada en un espejo que es la obra esotérica de arte y ha menester de desciframiento en términos negativistas. De esta labor de desciframiento mama la filosofía ese resto de paradójica confianza en la razón, con que la *Dialéctica Negativa* tozudamente ejecuta, en el doble sentido de la palabra, sus contradicciones realizativas.

Derrida no puede compartir esa confianza residual, fundada en suelo estético, que Adorno pone en una razón trans-tornada, expulsada de la circunscripción de la filosofía, de una razón que se ha vuelto utópica. Pero tampoco cree que Heidegger, que se sirve de conceptos metafísicos con el solo fin de «borrarlos», haya escapado de veras a las coacciones conceptuales de la filosofía del sujeto. Bien es verdad que Derrida quiere proseguir el camino emprendido de crítica a la metafísica; también preferiría

---

[47] H. SCHNÄDELBACH, «Dialektik als Vernunftkritik» en L. FRIEDEBURG/J. HABERMAS (eds.), *Adorno-Konferenz* 1983, Francfort 1983, 66 ss.

escapar de la paradoja en vez de limitarse a circunscribirla al tiempo que se la sigue incubando. Pero, al igual que Adorno, se cierra contra el gesto de profundidad que Heidegger, sin vacilación alguna, imita de aquello a que se enfrenta, de la filosofía primera. De ahí que se den también paralelos entre Derrida y Adorno.

Esta afinidad en el gesto precisaría un detallado análisis. Adorno y Derrida están sensibilizados por igual contra los modelos concluyentes, totalizantes, capaces de incorporar todo, en especial contra lo orgánico en la obra de arte. Así, ambos acentúan la primacía de lo alegórico frente a lo simbólico, de la metonimia frente a la metáfora, de lo romántico frente a lo clásico. Ambos hacen uso del fragmento como forma de exposición y ponen bajo sospecha cualquier sistema. Ambos descifran de un modo desbordante de inventiva y ocurrencias el caso normal a partir de sus casos límites; coinciden en el extremismo negativo, descubren lo esencial en lo marginal, en lo accesorio, el derecho que asiste a lo subversivo y expulsado, la verdad en la periferia y en lo inauténtico. A la desconfianza de Derrida contra todo lo inmediato y sustancial corresponde en Adorno el intransigente rastreo de mediaciones, de presuposiciones y dependencias ocultas. A la crítica derridiana de orígenes, originales, y «primariedades» corresponde en Adorno una cierta obsesión por mostrar en todo algo meramente producido, remedado, secundario. Lo que como motivo materialista cruza toda la obra de Adorno, el desenmascaramiento de tesis y suposiciones idealistas, la inversión de supuestas operaciones transcendentales y constituyentes, la tesis de la primacía del objeto —todo ello tiene también paralelos en la lógica derridiana de la suplementariedad. Pues el subversivo y rebelde trabajo de deconstrucción tiene por meta la destrucción de jerarquías categoriales que subrepticiamente lograron implantarse, el derrocamiento de plexos de fundamentación y de relaciones conceptuales de dominio como son, por ejemplo, las existentes entre el habla y la escritura, entre lo inteligible y lo sensible, entre la naturaleza y la cultura, entre lo interior y lo exterior, entre el espíritu y la materia, entre el hombre y la mujer. Uno de estos pares conceptuales es el que constituyen la lógica y la retórica. Derrida tiene un particular interés en poner cabeza abajo la primacía, canonizada ya por Aristóteles, de la lógica sobre la retórica.

No es que Derrida se haya ocupado de esta controvertida

cuestión desde los puntos de vista que, consideradas las cosas desde la historia de la filosofía, hubieran resultado más obvios. Pues de haberlo hecho así, hubiera tenido que relativizar el valor y puesto de su propio proyecto cotejándolo con la tradición formada de Dante a Vico y mantenida viva a través de Hamann, Humboldt y Droysen hasta Dilthey y Gadamer. En esta tradición se hace explícita esa protesta que Derrida alza de nuevo contra la primacía platónico-aristotélica de lo lógico sobre lo retórico. Derrida quiere hacer extensiva la soberanía de la retórica al campo de lo lógico, para resolver ese problema ante el que se ve la crítica de la razón cuando procede en términos totalizantes. No quiere darse por contento, como hemos visto, ni con la *Dialéctica Negativa* de Adorno, ni con la crítica que Heidegger hace a la metafísica —la una permanece apegada, pese a todo, a la felicífica confianza en la razón, que caracteriza a la Dialéctica; la otra sigue apegada a ese empinamiento hacia los orígenes que caracteriza a la metafísica. Heidegger sólo logra escapar a la paradoja del carácter autorreferencial de la crítica a la razón reclamando para el «pensar rememorativo» *(Andenken)* un *status* especial, a saber: la exención de obligaciones discursivas. Sobre el privilegiado acceso a la verdad, que ello implica, Heidegger no dice una sola palabra. Derrida también aspira en definitiva a ese mismo acceso esotérico a la verdad, pero no se lo quiere dejar otorgar como privilegio —provenga éste de la instancia que provenga. No se yergue señorialmente por encima de la objeción de inconsistencia pragmática, sino que la deja sin objeto.

De «contradicción» sólo puede hablarse a la luz de exigencias de consistencia, que pierden su autoridad, o en todo caso quedan subordinadas a otra clase de exigencias, por ejemplo exigencias de tipo estético, en cuanto la lógica pierde su tradicional primacía sobre la retórica. En tal caso el deconstructivista puede tratar las obras de filosofía como obras de literatura y asimilar la crítica de la metafísica a cánones de una crítica literaria que ya no se malentiende a sí misma en términos cientificistas. En cuanto tomamos en serio el carácter *literario* de las obras de Nietzsche, la pertinencia de su crítica a la razón hay que enjuiciarla por criterios de logro retórico y no por criterios de consistencia lógica. Una crítica de este tipo, una crítica adecuada a su objeto, no se dirige inmediatamente a la red de relaciones discursivas de que se construyen los argumentos, sino a las figuras formadoras de estilo, que son las que deciden sobre la fuerza literariamente

iluminadora y retóricamente reveladora y patentizadora que posee un texto. Y del mismo modo que una crítica literaria, que en cierto modo no hace más que *proseguir* el proceso literario de que surgieron sus objetos, no se agota en ciencia ni es absorbida por ella, así tampoco una deconstrucción de los grandes textos filosóficos, que proceda en términos de crítica literaria en sentido amplio, está sujeta a los cánones de las empresas enderezadas a solucionar problemas, de las empresas puramente cognitivas.

Derrida *pasa,* pues, *por debajo* de ese problema que Adorno reconoce como inevitable y que convierte en punto de partida de un pensamiento identificante que reflexivamente se declara culpable a sí mismo. Para Derrida el problema pierde su razón de ser porque el negocio deconstructivo no se deja atar a las obligaciones discursivas de la filosofía y la ciencia. Derrida llama a su procedimiento «deconstrucción» porque tiene por fin *desmontar* los *armazones* ontológicos que la filosofía ha levantado en el curso de esa historia de la razón centrada en el sujeto. En este negocio de deconstrucción Derrida no procede, empero, analíticamente en el sentido de identificar presuposiciones o implicaciones ocultas. Pues eso es lo que cada generación ha hecho con las obras de la generación que le precedió. Derrida procede más bien en términos de una crítica estilística, extrayendo del excedente retórico de significado que un texto que se presenta como no literario debe a sus capas literarias, algo así como comunicaciones indirectas con las que el propio texto desmiente sus contenidos manifiestos. De esta forma, Derrida obliga a textos de Husserl, Saussure o Rousseau a declararse culpables incluso contra la opinión explícita de sus autores. Los textos mismos, peinados a contrapelo y puestos contra las cuerdas, contradicen, merced a su contenido *retórico,* aquello que enuncian, por ejemplo el primado que explícitamente declaran del significado frente al signo, de la voz frente a la escritura, de lo intuitivamente dado y lo inmediatamente presente frente a lo re-presentativo y a lo aplazado-aplazante. En un texto filosófico no puede pretenderse, como tampoco en un texto literario, identificar la mancha ciega en el plano de los contenidos manifiestos. «Blindness and Insight» se entrelazan retóricamente entre sí. Así, a un intérprete sólo le resultan accesibles aquellas limitaciones de un texto filosófico, constitutivas del conocimiento de que éste quiere ser portador, cuando trata al texto como lo que éste no querría ser —como texto literario.

Pero si en todo ello nos limitáramos a *extrañar* el texto filosófico (o científico) en texto sólo en apariencia literario, la deconstrucción sólo resultaría ser un acto arbitrario y caprichoso. El objetivo de Heidegger de romper desde dentro las formas de pensamiento metafísico, Derrida sólo puede pretender alcanzarlo con un procedimiento esencialmente retórico si el texto filosófico es *en realidad de verdad* un texto literario, si puede *mostrarse* que la diferencia de géneros entre filosofía y literatura es algo que se viene abajo cuando se lo mira con más atención. Esta demostración ha de poder hacerse por vía de la deconstrucción misma; en cada nueva deconstrucción queda patente una vez más la imposibilidad de especializar el lenguaje de la filosofía y la ciencia, de ajustarlo hasta tal punto a lo cognitivo, que pueda quedar limpio de todo lo metafórico y meramente retórico, de adherencias literarias. En la práctica deconstructiva queda de manifiesto la debilidad de la diferencia de género entre filosofía y literatura. Al cabo *todas* las diferencias de género acaban hundiéndose en un plexo textual omnicomprensivo que todo lo engloba. Derrida habla, en términos hipostatizadores, de un «texto universal». Sólo queda la escritura que se escribe a sí misma como el medio en que todo texto está entretejido con todos los demás. Todo texto particular, todo género especial, incluso antes de aparecer, ha perdido ya su autonomía frente a un contexto que todo lo engulle y frente al incontrolable acontecer de la generación espontánea de textos. En esto se funda la primacía que la retórica, que tiene que ver con las cualidades de los textos en general, tiene sobre la lógica como sistema de reglas al que sólo están sometidos de forma excluyente determinados tipos de discursos sujetos a las obligaciones que comporta la argumentación.

II

La metamorfosis inicialmente casi imperceptible de la «destrucción» de la tradición filosófica en «deconstrucción» de la tradición filosófica acaba situando, pues, la crítica radical de la razón en el ámbito de la retórica y señalándole así un camino por el que salir de la aporía de la autorreferencialidad: quien tras este cambio de forma quisiera seguir objetando a la crítica a la metafísica su carácter aporético o paradójico, la habría

malentendido en términos cientificistas. Mas este argumento sólo es tal bajo los supuestos siguientes:

1) La crítica literaria no es una empresa primariamente científica, sino que obedece a los mismos cánones retóricos que sus objetos literarios;

2) Entre filosofía y literatura está tan lejos de haber una diferencia de géneros, que los textos filosóficos pueden abordarse en sus contenidos esenciales en términos de crítica literaria;

3) La primacía de la retórica sobre la lógica significa la competencia general de la retórica en lo tocante a las cualidades generales de un plexo textual que todo lo abraza, en el que en último término quedan disueltas todas las diferencias de géneros; así como la filosofía y la ciencia no constituyen universos propios, tampoco el arte y la literatura constituyen un reino de ficción que pueda afirmar su propia autonomía frente al texto universal.

La suposición (3) explica las suposiciones (2) y (1), por cuanto desespecifica el sentido que tiene la expresión «crítica literaria». Ciertamente que la crítica literaria sirve de caso modélico que se explica a sí mismo merced a su larga tradición; pero se trata justo de un caso modélico de algo más general, a saber: de una crítica experta en las cualidades retóricas, así de los discursos ordinarios como de los no-ordinarios. El procedimiento de la deconstrucción se sirve de esta crítica generalizada a fin de hacer valer el reprimido excedente de significado que los textos filosóficos y literarios poseen merced a sus cualidades retóricas, hacerlo valer, digo, contra el sentido manifiesto de esos textos. La pretensión de Derrida de que la «deconstrucción» representa un medio con que sacar la crítica radical de la razón, que iniciara Nietzsche, del callejón sin salida de su paradójico carácter autorreferencial, coincide pues —y se vendría abajo— con la tesis señalada en (3).

Precisamente esta tesis es la que ocupa también el centro del interés de la vigorosa recepción de que la obra de Derrida ha sido objeto en los departamentos de literatura de importantes universidades americanas[48]. En Estados Unidos hace ya tiempo

[48] Esto puede afirmarse sobre todo de los críticos de Yale, Paul de Man, Geoffrey Hartman, Hillis Miller y Harond Bloom; cfr. J. ARAC, W. GODZICH, W. MARTIN (eds.), *The Yale Critics: Deconstruction in America,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. Aparte de la Universidad de Yale, importantes centros de deconstruccionismo son, entre otros, la Universidad de Maryland, Baltimore, así como la Cornerll-University, Ithaca N. Y.

que la crítica literaria quedó institucionalizada como disciplina académica, es decir, quedó inserta en el subsistema social «ciencia». Y con esa institucionalización quedó co-institucionalizada también desde el principio la autoatormentadora cuestión de la cientificidad de tal disciplina. El trasfondo de la recepción de la obra de Derrida en las universidades americanas lo constituye ciertamente esta endémica duda de la crítica literaria acerca de sí misma y también la disolución del *New Criticism*, la orientación predominante durante deceinos, que estaba convencido de la autonomía de la obra de arte literaria y que se había nutrido del pathos cientificista del estructuralismo. En tal constelación la idea de «deconstrucción» pudo prender con fuerza, porque, desde unas premisas totalmente opuestas, abría a la crítica literaria una tarea de indudable significación: Derrida cuestiona la autonomía de la obra de arte literaria y el sentido específico de la apariencia estética tan enérgicamente como la posibilidad de que la crítica literaria pueda alcanzar alguna vez el *status* de ciencia. Pero al mismo tiempo la crítica literaria le sirve de modelo para un procedimiento que, con la superación del pensamiento ligado a la metafísica de la presencia y de la era logocéntrica, asume nada menos que una misión histórica universal.

La nivelación de la diferencia de géneros entre crítica literaria y literatura libera al negocio de la crítica de la problemática coerción de sujetarse a estándares pseudocientíficos; al mismo tiempo lo aúpa por encima de la ciencia colocándolo en el plano de la actividad creadora. La crítica ya no necesita entenderse como algo secundario, cobra rango literario. En los textos de Miller, Hartmann y de Man puede documentarse la nueva autoconciencia, «de que los críticos no son más parásitos que los textos que interpretan, porque ambos habitan un texto-huésped de lenguaje pre-existente que por su parte parasitariamente se nutre de la voluntad que ellos tienen de recibirlo, la cual hace a su vez de huésped». Los deconstructivistas rompen con la tradicional imagen arnoldiana del carácter meramente subordinado de la crítica: «La crítica pasa ahora a convertirse en literatura, rechazando su posición subordinada, arnoldiana y asumiendo la libertad de estilo interpretativo con un placer sin par»[49]. Así,

[49] Ch. NORRIS, *Deconstruction. Theory and Practice*, Londres y N. Y. 1982, 93 y 98.

Paul de Man trata en su libro quizá más brillante textos críticos de Lukács, Barthes, Blanchot y Jakobson con el mismo método y con la misma finura que suele ser propia de, o que suele reservarse a, los textos literarios: «Como no son científicos, los textos críticos tienen que ser leídos con la misma conciencia de ambivalencia con que se aborda el estudio de los textos literarios no-críticos»[50].

Pero tan importante como la asimilación de la crítica literaria a la producción literaria creadora es la relevancia que cobra la crítica literaria como participante en el negocio de la crítica a la metafísica. Esta revalorización de la crítica literaria en términos de crítica a la metafísica exige complementar, en cierto modo en sentido contrario, la interpretación derridiana de la disolución de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura. Jonathan Culler recuerda el sentido estratégico que tiene en Derrida el tratamiento de textos filosóficos en términos de crítica literaria con el fin de recomendar a la crítica literaria tratar también por su parte los textos literarios como filosóficos. La diferencia, a la vez mantenida y decididamente relativizada, entre ambos géneros «es esencial para demostrar que la lectura más fielmente filosófica de un texto filosófico... es la que trata a la obra como literatura, como un constructo de ficción, retórico, cuyos elementos y orden vienen determinados por distintas exigencias textuales». Y prosigue: «Y a la inversa, las lecturas más potentes y apropiadas de obras literarias pueden ser aquellas que las traten como gestos filosóficos, empleándose gozosamente en extraer las implicaciones del tratamiento que hacen de las oposiciones filosóficas que las sostienen»[51]. La suposición (2) varía, pues, en el siguiente sentido:

(2') Está tan lejos de haber una diferencia de géneros entre filosofía y literatura, que los textos literarios pueden abordarse en su contenido esencial en términos de crítica a la metafísica.

Sin embargo, tanto la suposición (2) como la suposición (2') remiten a la primacía de la retórica sobre la lógica, que se afirma en la tesis (3). Por ello a los críticos literarios americanos les importa desarrollar un concepto de literatura *universal* que coincida en extensión con el concepto de retórica, y que respondería

[50] P. DE MAN, *Blindness and Insight*, Minneapolis 1982, 110.
[51] J. CULLER, *On Deconstruction*, Londres 1983, 150.

al «texto universal» de Derrida. Junto con el concepto recibido de filosofía, que niega los fundamentos metafóricos del pensamiento filosófico, queda deconstruido también el concepto de literatura restringido a la esfera de la ficción: «La noción de literatura o de discurso literario viene implicada en muchas de las oposiciones jerárquicas sobre que se ha centrado la deconstrucción: serio/no-serio, literal/metafórico, verdad/ficción... La demostración que hace la deconstrucción de que estas jerarquías quedan desmontadas por el funcionamiento de los textos que las proponen altera la posición del lenguaje literario». Y ahora sigue en forma de una oración condicional la tesis de la que todo depende —tanto la nueva autocomprensión de la crítica literaria revalorizada en términos de crítica a la metafísica, como la disolución deconstructivista de la contradicción realizativa que el carácter necesariamente autorreferencial de la crítica a la razón comporta: «Si el lenguaje serio es un caso de lenguaje no-serio, si las verdades son ficciones cuyo carácter de ficciones se ha olvidado, entonces la literatura no es un ejemplo desviante, parasitario, de lenguaje. Al contrario, otros discursos pueden verse como casos de una literatura generalizada, o archiliteratura»[52]. Como Derrida no pertenece a esa clase de filósofos que se sienten a sus anchas discutiendo, es aconsejable seguir a los discípulos que en el campo de la crítica literaria tiene en el mundo anglosajón, hechos, por tanto, al clima de argumentación que caracteriza a ese mundo, para ver si esta tesis es realmente sostenible.

J. Culler reconstruye con toda claridad la discusión un tanto oscura entre Jacques Derrida y John Searle, para mostrar, valiéndose del caso de la teoría de los actos de habla de Austin, que toda tentativa de deslindar un ámbito cotidiano de lenguaje normal frente a un uso del lenguaje, «no habitual», «desviante» respecto de los casos estándares, está condenada al fracaso. La tesis de Culler se ve completada e indirectamente confirmada por un estudio de Mary Louise Pratt en que ésta se vale asimismo de la teoría de los actos de habla. Analizando el caso de la poética estructuralista, esta autora trata de demostrar que también la tentativa de trazar un deslinde entre el ámbito extracotidiano que representa el discurso de ficción y los discursos ordi-

[52] J. Culler (1983), 181.

narios, acaba fracasando (veáse sección III). Pero vamos a referirnos primero a la disputa entre Derrida y Searle[53].

De esta compleja discusión J. Culler destaca como cuestión central la de si Austin logra en efecto dar un paso claro, aunque sea provisional, y puramente metodológico. Austin quiere analizar las reglas intuitivamente dominadas por los hablantes competentes, conforme a las cuales pueden ejecutarse con éxito los actos de habla típicos. Para iniciar este análisis se fija en aquellas oraciones de la práctica comunicativa *normal*, que el hablante profiere *en serio,* que son sumamente *sencillas* y que son empleadas en sentido *literal.* Esta unidad analítica que es el acto de habla estándar es resultado, pues, de ciertas abstracciones. El teórico de los actos de habla dirige su atención a un conjunto de manifestaciones del lenguaje normal, del que han sido separados todos los casos complejos, derivados, parasitarios y desviantes. A este deslinde le subyace un concepto de práctica lingüística normal u «ordinaria», un concepto de «ordinary language», cuya inocuidad y consistencia Derrida pone en cuestión. La intención de Austin es clara: trata de analizar las propiedades generales, digamos, de «prometer», valiéndose de los casos en que la emisión de las correspondientes oraciones *funciona* de hecho como una promesa. Ahora bien, hay contextos en que esas mismas oraciones pierden la fuerza ilocucionaria de una promesa. Expresada por un actor en un escenario, como elemento de una poesía o incluso dentro de un monólogo, una promesa se torna, como dice Austin, «peculiarmente hueca y nula». Y lo mismo cabe decir de la promesa que aparece en una cita o de la promesa simplemente referida o mencionada. En estos contextos no estamos ante un uso *serio o vinculante,* a veces ni siquiera ante un uso *literal,* de la correspondiente oración realizativa —sino ante un uso derivado o parasitario. Las formas de uso ficticias o simuladas o indirectas, como Searle no se cansa de repetir, son «parasitarias», en el sentido de que lógicamente presuponen la posibilidad del uso serio, literal y vinculante de las oraciones gramaticalmente apropiadas para una promesa. Culler saca de

[53] En su artículo «Signature, événement, contexte» Derrida dedica la última sección a una discusión con la teoría de Austin: J. DERRIDA, *Marges de la philosophie,* París 1972, 382 ss. A esa discusión se refiere J. SEARLE, «Reiterating the Differences»: «A Replay to Derrida», *Glyph,* n. 1, 1977, 198 ss. La respuesta de Derrida apareció en *Glyph,* n. 2, 1977, 202 ss., bajo el título «Limited Inc.»

los textos de Derrida esencialmente tres objeciones, que tienen como fin mostrar la imposibilidad de tal operación y demostrar también que las distinciones habituales entre formas serias y simuladas, literales y metafóricas, cotidianas y de ficción, habituales y parasitarias de uso del lenguaje colapsan.

a) Con su primer argumento Derrida establece una conexión poco convincente entre citabilidad y repetibilidad por un lado, y ficcionalidad, de otro. La cita de una promesa, dice Derrida, sólo es en apariencia algo secundario frente a la promesa directamente hecha; pues la reproducción indirecta que la cita de una emisión realizativa comporta es una forma de repetición; y como la citabilidad presupone la posibilidad de repetir conforme a una regla, esto es, presupone convencionalidad, pertenece a la esencia de toda emisión convencionalmente generada y, por consiguiente, de toda emisión realizativa el poder ser citada —y, en sentido amplio, poder ser imitada en la esfera de la ficción: «Si no fuera posible a un personaje en una obra dramática hacer una promesa, no podría haber promesas en la vida real, pues lo que hace posible prometer, como dice Austin, es la existencia de un procedimiento convencional, de fórmulas que uno puede repetir. Para que nos sea posible hacer una promesa en la vida real tiene que haber procedimientos o fórmulas susceptibles de repetición como las que se usan en la escena. El comportamiento serio es sólo un caso de representación de un papel *(role-playing)*»[54].

Es claro que en este argumento Derrida está presuponiendo lo que tendría que demostrar: que toda convención que permite la repetición de acciones ejemplares, no solamente posee un carácter simbólico, sino que posee ya a nativitate un carácter ficticio. Pues lo que había que demostrar es que en último término *no* cabe distinguir entre las convenciones que rigen un juego y las normas de acción. Austin aduce, en efecto, la cita de una promesa como ejemplo de una forma derivada o parasitaria, porque la forma de la reproducción indirecta quita a la promesa citada su fuerza ilocucionaria: por esa vía queda arrancada del contexto en que «funciona», es decir, en que coordina las acciones de diversos participantes en la interacción y provoca consecuencias relevantes para la acción. Operante en punto a *consecuencias para la acción* sólo lo es el acto de habla ejecutado en

[54] J. CULLER (1983) 119.

efecto, del que gramaticalmente depende la promesa mencionada en una cita o la promesa relatada. Este enmarcamiento, que priva a la promesa de su fuerza ilocucionaria, constituye también el puente entre la reproducción en una cita y la representación en una obra de ficción. También una acción escénica viene sustentada, como es lógico, por una base de acciones cotidianas (de los actores, del director de escena, de los operarios de la escena y de los empleados del teatro); y en este contexto-marco las promesas funcionan de forma distinta que «en la escena», es decir, creando vinculaciones relevantes para la interacción posterior. Derrida no emprende tentativa alguna de «deconstruir» este señalado modo de funcionamiento del lenguaje cotidiano en la acción comunicativa. En la capacidad ilocucionaria de establecer vínculos, que las emisiones lingüísticas poseen, Austin descubrió un mecanismo de coordinación de la acción que somete el habla normal, el habla inserta en la práctica cotidiana, a restricciones distintas que las del habla de ficción, la simulación o el monólogo interno. Las restricciones bajo las que los actos ilocucionarios desarrollan una fuerza coordinadora de la acción y provocan consecuencias relevantes para la acción, definen el ámbito del lenguaje «normal». Tales restricciones pueden analizarse como suposiciones idealizadoras que no tenemos más remedio que hacer cuando actuamos comunicativamente.

b) A tales idealizaciones se refiere el segundo argumento que Culler, del lado de Derrida, saca a la palestra contra Austin y Searle. Todo análisis de los actos de habla, que proceda en términos generalizadores, tiene que poder especificar condiciones generales de contexto para el éxito ilocucionario de los actos de habla estandarizados. Es la tarea que en especial ha acometido Searle[55]. Ahora bien, las expresiones lingüísticas cambian de significado según los distintos contextos en que se profieren; además, estos contextos son tales que siempre están abiertos a ulteriores especificaciones cada vez más ricas. Una de las peculiaridades de nuestro lenguaje es que podemos arrancar las emisiones de sus contextos originales y trasplantarlas a otros contextos —Derrida habla de «injertar». De este modo, para un acto de habla como la promesa que se hacen los esposos en la cere-

---

[55] J. SEARLE, *Speech Acts,* Cambridge 1969; del mismo autor, *Expresion and Meaning,* Cambridge 1979.

monia de matrimonio podemos imaginar contextos siempre nuevos y cada vez más inverosímiles; la especificación de las condiciones generales de contexto no choca con ningún límite natural: «Supongamos que se cumplieron los requisitos para una ceremonia de matrimonio pero que una de las partes estaba bajo hipnosis, o que la ceremonia fue impecable en todos los aspectos pero que había sido definida como un "ensayo", o en fin, que pese a que el ministro tenía licencia para celebrar matrimonios y la pareja iba, en efecto, a casarse, los tres estaban actuando en ese momento en una obra escénica que, co-incidentalmente, incluía una ceremonia de matrimonio»[56]. A esta variación contextual, mutadora del significado, no se la puede en principio detener ni se la puede controlar, porque los contextos no pueden agotarse, es decir, no pueden dominarse teoréticamente de una vez por todas. Culler muestra convincentemente que Austin tampoco puede escapar a esta dificultad acogiéndose a las intenciones de hablante y oyente. Pues lo que decide sobre la validez de la ceremonia no son las ideas que tengan el novio, la novia o el sacerdote, sino sus acciones y las circunstancias en que se ejecutan: «Lo que cuenta es la plausibilidad de la descripción: la cuestión de si los rasgos de contexto que se aducen crean un marco que altera la fuerza ilocucionaria de las emisiones»[57].

Searle ha reaccionado a esta dificultad con la restricción de que el significado literal de una oración no fija por entero las condiciones de validez del acto de habla en que esa oración se emplea, sino que ese significado tiene que ser completado tácitamente mediante un sistema de suposiciones de fondo acerca de la normalidad de estados generales del mundo. Estas certezas de fondo, prerreflexivas, son de naturaleza holística; no pueden agotarse mediante un conjunto finito numerable de especificaciones. Los significados de las oraciones, por muy bien analizados que estén, sólo son, pues, válidos relativamente a un saber compartido que queda en el trasfondo y que es constitutivo del mundo de la vida de una comunidad de lenguaje. Pero Searle hace ver que con este «relacionismo» en modo alguno se introduce el relativismo semántico que Derrida pretende. Mientras los juegos de lenguaje funcionen y la precomprensión constitu-

56 J. CULLER (1983), 121 ss.
57 J. CULLER (1983), 123.

tiva del mundo de la vida no colapse, los participantes cuentan, y a todas luces con razón, con estados del mundo que se dan por «normales» en su comunidad de lenguaje. Y para el caso en que algunas de esas convicciones de fondo se tornen problemáticas, parten además de que en principio podrían llegar a un acuerdo racionalmente motivado. Ambas cosas son suposiciones fuertes, es decir, idealizadoras; pero estas idealizaciones no son logocéntricos actos arbitrarios que el teórico imponga a contextos en sí indomesticables para en apariencia dominarlos, sino presuposiciones que los participantes mismos han de hacer para que la acción comunicativa pueda resultar posible.

c) El papel de estas suposiciones idealizadoras puede también aclararse considerando otras consecuencias del mismo hecho. Como los contextos son mudables y pueden expandirse en cualquier dirección, un mismo texto puede estar abierto a muy distintas lecturas; es el propio texto el que posibilita una incontrolada historia de influencias. Pero de esta venerable idea hermenéutica no se sigue la afirmación intencionadamente paradójica de Derrida de que toda interpretación inevitablemente es una falsa interpretación, todo entender un malentender. J. Culler justifica la afirmación de que «every reading ist a misreading» de la siguiente manera: «Si un texto puede entenderse, puede en principio entenderse reiteradamente por diferentes lectores en diferentes circunstancias. Estos actos de lectura o de comprensión no son, por supuesto, idénticos. Implican modificaciones y diferencias, pero diferencias que se supone no importan. Podemos, por tanto, decir que el entender es un caso especial de malentender, una particular desviación o determinación del malentender. Es el malentender cuyos tiros perdidos no importan»[58]. Pero Culler pasa por alto una circunstancia. La productividad del proceso de entender sólo permanece aproblemática mientras los participantes puedan atenerse al punto de referencia de un posible entendimiento efectivo, en que atribuyen a *las mismas* emisiones los *mismos* significados. También el esfuerzo hermenéutico, cuya meta es salvar distancias temporales y culturales, permanece, pues, ligado, como ha demostrado Gadamer, a la idea de un acuerdo posible, de un acuerdo efectivamente alcanzado.

---

[58] J. CULLER (1983), 176.

Sometidos en la práctica comunicativa cotidiana a la necesidad de decidir, los participantes se ven remitidos a un acuerdo que coordine la acción. Cuanto más lejos se hallan las interpretaciones respecto de esa «urgencia», de ese tener que decidir «de veras», tanto más pueden, en efecto, liberarse de la idealizadora suposición de un consenso alcanzable. Pero nunca pueden desprenderse del todo de la idea de que las falsas interpretaciones tendrían en principio que poder criticarse desde un acuerdo a alcanzar en condiciones ideales. Esta idea no es algo que el intérprete imponga a su objeto; antes la toma, al adoptar la actitud realizativa de un observador participante, de los directamente implicados, que *sólo pueden actuar comunicativamente bajo la suposición de atribuciones de significado intersubjetivamente idénticas.* Contra la tesis de Derrida no pretendo, pues, sacar a la palestra un positivismo de los juegos de lenguaje, al estilo del de Wittgenstein. Lo que decide sobre qué significado adquiere un texto o una manifestación no es la concreta praxis lingüística en que nos hemos ejercitado[59]. Antes los juegos de lenguaje sólo funcionan porque presuponen idealizaciones que abrazan el juego de lenguaje completo, idealizaciones, que —como condición necesaria del entendimiento posible— hacen surgir la perspectiva de un acuerdo que por virtud de las pretensiones de validez sobre que versa queda siempre abierto a la crítica. Un lenguaje que opera bajo tales restricciones queda sometido a un test permanente. La práctica comunicativa cotidiana en que los actores han de entenderse sobre algo en el mundo se halla siempre obligada a acreditarse, y esas suposiciones idealizadoras son las que hacen posible tal acreditación. Y es a esta necesidad de acreditarse a que se ve sujeta la práctica cotidiana a lo que Austin y Searle recurren para distinguir entre uso «corriente» y uso «parasitario» del lenguaje.

III

Hasta aquí sólo he criticado la tercera suposición de Derrida, que es, como hemos visto, su tesis fundamental, defendiendo (contra la reconstrucción que hace Culler de los argumentos de Derrida) la posibilidad de un deslinde entre el lenguaje normal

[59] Cfr. J. CULLER (1983), 130 s.

y sus formas *derivadas*. Todavía no he demostrado cómo puede trazarse ese deslinde entre el habla de ficción y el uso normal, cotidiano, del lenguaje. Para Derrida este aspecto es el más importante. Si la «literatura» proporciona el modelo para un texto universal, no rebasable, en que en último término se disuelven todas las diferencias de género, no puede ser posible deslindarla de otros discursos como un reino de ficción autónomo. A los seguidores que en el campo de la crítica literaria tiene Derrida en Estados Unidos la tesis de la autonomía de la obra lingüística de arte les resulta inaceptable, como hemos dicho, también por otro motivo: por su deseo de desprenderse del formalismo del New Criticism y de la estética estructuralista.

Originalmente los estructuralistas de Praga habían intentado distinguir el lenguaje poético del lenguaje usual atendiendo a la relación de ambos con la realidad extralingüística. Cuando el lenguaje se presenta en *funciones comunicativas*, tiene que establecer relaciones entre la expresión lingüística y el hablante, el oyente y el estado de cosas al que esa expresión se refiere; es lo que Bühler en su esquema semiótico había entendido como las funciones de expresión, llamada o apelación, y exposición o representación, que cumple el signo lingüístico[60]. Empero cuando el lenguaje cumple una función poética, realiza ésta en una relación reflexiva de la expresión lingüística consigo misma. Como consecuencia de ello, la referencia al objeto, el contenido informativo, y el valor de verdad, es decir, las condiciones de validez en general resultan externas al lenguaje poético —una expresión sólo puede ser poética en la medida en que se orienta al medio lingüístico mismo, a su propia forma lingüística. Roman Jakobson ha recogido esta caracterización en un esquema de funciones ampliado; atribuye a todas las emisiones lingüísticas (junto a las tres funciones básicas provenientes de Bühler, a saber: la función de expresión de las intenciones del hablante, de establecimiento de relaciones interpersonales y de exposición de estados de cosas, así como junto a otras dos funciones más, relativas a toma de contacto y código) una función poética, que dirige «la actitud hacia el mensaje como tal»[61]. Aquí no nos interesa tanto la caracterización detallada de la función poética

[60] K. BÜHLER, *Sprachtheorie* (1934), Stuttgart 1965, 24 ss.
[61] R. JACOBSON, *Essais de Linguistique Générale*, París 1963, 218.

(según la cual el principio de equivalencia queda transferido del eje de la selección al eje de la combinación) como una interesante consecuencia que es importante para nuestro problema de demarcación: «Toda tentativa de reducir la esfera de la función poética a la poesía o de confinar la poesía a la función poética sería una simplificación excesiva y engañosa. La función poética, no representa la única función del arte de la palabra sino sólo una *función predominante y estructuralmente determinante,* mientras que en el resto de las actividades lingüísticas sólo juega un papel subsidiario y accesorio. Al dirigir la atención a los signos, esta función ahonda la dicotonomía fundamental entre signos y objetos. De ahí que, al investigar la función poética, la lingüística no pueda limitarse al campo de la poesía»[62]. El habla poética sólo se distinguiría, pues, por el predominio y la fuerza formadora de estructuras que en ella cobra una determinada función que siempre se cumple juntamente con otras funciones lingüísticas.

Pues bien, Richard Ohmann se sirve del planteamiento de Austin para especificar el lenguaje poético en este sentido. Para él es la ficcionalidad de la obra lingüística de arte la que representa el fenómeno necesitado de explicación, es decir, la generación de la apariencia estética con la que, sobre la base de la práctica comunicativa cotidiana, que no por ello se interrumpe, se abre un segundo campo específicamente exento de realidad. Lo que distingue al lenguaje poético es «la capacidad de generar mundo»: «una obra literaria crea un mundo... proveyendo al lector de actos de habla *disminuidos* e incompletos que él completa supliendo las apropiadas circunstancias»[63]. Esta *depotenciación* de los actos de habla, que es la que engendra las ficciones, consiste en que éstos quedan despojados de su fuerza ilocucionaria, en que sólo mantienen un significado ilocucionario pasado por la refracción de una reproducción indirecta, de una cita: «Una obra literaria es un discurso cuyas oraciones carecen de las fuerzas ilocucionarias que normalmente les son propias. Su fuerza ilocucionaria es mimética... específicamente una obra literaria imita de propósito una serie de actos de habla que de hecho no tienen otra existencia, y por este medio conduce al lector a

---

[62] R. JAKOBSON (1963), 218.

[63] R. OHMANN, «Speechacts and the definition of Literature», *Philosophy and Rhetoric,* 4, 1971, 17.

imaginar un hablante, una situación, una serie de sucesos secundarios, etc.»[64]. La neutralización de la fuerza ilocucionaria torna virtuales las relaciones con el mundo, en que los actos de habla están insertos merced a su fuerza ilocucionaria, y exime a los participantes en la interacción de entenderse sobre algo en el mundo sobre la base de suposiciones ideales para poder así coordinar sus planes de acción y, con ello, contraer obligaciones relevantes para la secuencia de la acción: «Como los cuasi-actos-de-habla de la literatura no *llevan adelante negocios en el mundo* —describir, urgir, contratar, etc—, el lector puede muy bien mirarlos de forma no pragmática»[65]. La neutralización de las fuerzas de vínculo descarga a los desvirtuados actos ilocucionarios de la presión que la necesidad de decidir ejerce en la práctica comunicativa cotidiana, los sustrae a la esfera del habla habitual, capacitándolos así para la creación lúdica de nuevos mundos —o más bien para una demostración pura de la capacidad de abrir mundo que poseen las expresiones lingüísticas innovadoras. Esta especialización en la función lingüística de abrir mundo explica el peculiar carácter autorreferencial del lenguaje poético, que señala Jakobson, y que lleva a G. Hartmann a la siguiente pregunta retórica: «¿No es el lenguaje literario el nombre que damos a un decir cuyo marco de referencia es tal que las palabras resaltan como palabras (incluso como sonidos) en lugar de constituir, de un golpe, significados asimilables?»[66]

Mary L. Pratt se refiere a las investigaciones de Ohmann[67] para refutar, en el sentido de Derrida, pero sirviéndose de los medios de la teoría de los actos de habla, la tesis de la autonomía de la obra de arte literaria. Para Mary L. Pratt la ficcionalidad, la neutralización de la fuerza ilocucionaria y la desconexión del lenguaje poético respecto de la praxis comunicativa cotidiana no pueden considerarse criterios discriminantes, porque elementos ficcionales del lenguaje como son el chiste, la ironía, la fantasía desiderativa, los cuentos y parábolas impregnan nuestros discursos cotidianos y en modo alguno constituyen un universo autónomo levantado por encima de los «negocios del mundo». Y a

---

[64] R. OHMANN (1971) 14.
[65] R. OHMANN (1971) 17.
[66] G. HARTMANN, *Saving the Text,* Baltimore 1981, XXI
[67] Cfr. también R. OHMANN, «Speech, Literature and Space between», *New Literary History* 5, 1974, 34 ss.

la inversa, los libros especializados, las memorias, los libros de viaje, las novelas históricas y también las novelas de intriga o de suspense que como *A sangre fría* de Truman Capote se interesan por un caso real, en modo alguno generan un mundo inequívocamente imaginario, aunque a menudo, y en todo caso predominantemente, incluyamos tales producciones en el campo de la «literatura». Mary L. Pratt hace uso de los resultados de las investigaciones sociolingüísticas de W. Labov[68] para demostrar que las «historias» que en la vida cotidiana contamos espontáneamente o a petición de alguien, obedecen a las mismas leyes retóricas de construcción y ofrecen rasgos estructurales similares a los de las narraciones literarias: «Los datos de Labov obligan a explicar la retórica narrativa en términos que no sean exclusivamente literarios; el hecho de que puedan presentarse emisiones organizadas en términos miméticos o de ficción en casi todos los ámbitos del discurso extraliterario exige que procedamos igual en los casos de ficcionalidad o de mímesis; en otras palabras, la relación entre la ficcionalidad de una obra y su literariedad es indirecta»[69].

Sin embargo, la circunstancia de que el lenguaje normal esté impregnado de elementos ficcionales, narrativos, metafóricos y en general de elementos retóricos, no es todavía un argumento contra la tentativa de explicar la autonomía de la obra de arte literaria por la neutralización que lleva a efecto de las fuerzas ilocucionarias. Pues el rasgo de ficcionalidad sólo resulta apto, según Jacobson, para efectuar un deslinde entre la literatura y los discursos ordinarios en la medida en que la función de abrir mundo que posee el lenguaje adquiere el predominio sobre las demás funciones del lenguaje y determina la estructura del producto lingüístico. Verdad es que en cierto sentido es la refracción y parcial suspensión de las pretensiones ilocucionarias de validez lo que nos permite distinguir entre la *Story* y la deposición de un testigo, entre la broma y la ofensa, entre la ironía y el inducir a error, entre la hipótesis y la afirmación, entre la fantasía desiderativa y la percepción, entre la simple maniobra y la efectiva acción de guerra, entre un montaje y la relación de una efectiva

---

[68] W. LABOV, *Language in the Inner City,* Philadelphia 1972.

[69] M. L. PRATT, *Speech Act Theory of Literary Discourse,* Bloomington 1977; agradezco a J. Culler que me llamara la atención sobre este interesante libro.

catástrofe. Pero en ninguno de estos casos pierden los actos ilocucionarios su capacidad de coordinar la acción. Incluso en los casos aducidos como cotejo las funciones comunicativas del acto de habla permanecen hasta tal punto intactas, que los elementos ficcionales no pueden arrancarse del lugar que ocupan en el plexo de relaciones prácticas. La función lingüística de apertura del mundo no cobra autonomía frente a las funciones expresivas, regulativas, informativas, del lenguaje. En cambio, es precisamente eso lo que acaso ocurra en la elaboración literaria por Truman Capote de un famoso caso judicial que el autor reconstruye y documenta con sumo cuidado y detalle. Pues lo que está a la base de la *primacía* y de la fuerza estructuralmente determinante de la función poética no es la desviación en que la exposición ficcional incurre respecto de la reproducción documental de un caso, sino la elaboración que arranca al caso de su contexto y lo convierte en ejemplo, en ocasión de una exposición innovadora, que nos hace ver el mundo de un determinado modo, que nos abre los ojos; por esta vía los medios retóricos de que la exposición se vale abandonan la esfera de las rutinas comunicativas y cobran vida propia.

Es interesante ver cómo Mary L. Pratt se ve obligada, a su pesar, a destacar esta función poética. Su contraproyecto sociolingüístico comienza con el análisis de la situación de habla que el discurso poético comparte con otros discursos: el «arrangement» en y con que un narrador o expositor se dirige a un público y reclama atención para un texto. El texto está sometido a determinados procedimientos de preparación y selección antes que pueda exponerse. Para que un texto pueda aspirar a la benevolencia y juicio de los oyentes tiene, en fin, que cumplir determinados criterios de relevancia: tiene que ser *digno de ser contado*. Esta «tellability» se mide por el grado en que el texto es manifestación de una vivencia, de una experiencia importante, de una experiencia ejemplar. Un texto digno de ser contado va más allá, en lo que a su contenido se refiere, del contexto local de la situación de habla, es susceptible de una ulterior elaboración: «Como podría esperarse estos dos rasgos —la separabilidad respecto de la situación de habla y la susceptibilidad de elaboración— son características igualmente importantes de la literatura». Sin embargo, éstos son rasgos que los textos literarios comparten aún con los «display texts» en general. Éstos los caracteriza la autora atendiendo a sus especiales funciones comunicati-

vas: «Están destinados a servir a un propósito que he descrito como el propósito de representar verbalmente estados de cosas y experiencias que se suponen son *desacostumbrados* o *problemáticos* por medios tales que el destinatario responda afectivamente en la forma que se desea, adopte la evaluación e interpretación que se sugieren, goce al proceder así, y *en general encuentre que el conjunto de la empresa merece la pena*»[70]. Vemos cómo nuestra autora, en términos de una pragmática analítica del lenguaje, se va acercando a los textos literarios, por así decirlo, desde fuera y con una cierta alevosía. Mas éstos tienen que satisfacer una última condición; en el caso de textos literarios el ser dignos de ser contados, la «tellability», tiene que cobrar un *predominio* sobre el resto de propiedades funcionales. «Al cabo, la tellability puede desbancar a la asertibilidad misma»[71]. Sólo en este caso quedan efectivamente neutralizados los requisitos funcionales y las restricciones estructurales de la práctica comunicativa cotidiana (que M. L. Pratt define valiéndose de los postulados conversacionales de Grice). El que cada cual se esfuerce por dar a su contribución la forma más informativa posible, por decir cosas relevantes, por ser sincero y por evitar las emisiones oscuras, equívocas y ampulosas, son presuposiciones idealizadoras que caracterizan a la acción comunicativa en su discurrir por el *habla normal,* pero no al discurso poético: «Nuestra tolerancia con, o incluso nuestra propensión a, la elaboración cuando nos las habemos con lo *"tellable"* sugiere que, en términos griceanos, los estándares de cantidad, cualidad y modo, cuando se trata de "display texts", difieren de aquellos que Grice sugiere en sus máximas para el habla declarativa».

En última instancia el análisis viene a confirmar la tesis que se proponía rebatir. En la medida en que la función poética, la función que tiene el lenguaje de abrir mundo, cobra primacía y fuerza estructuralmente determinante, el lenguaje escapa a las restricciones estructurales y funciones comunicativas de la vida cotidiana. El espacio de ficción que se abre cuando las formas lingüísticas de expresión se tornan reflexivas, es resultado de la neutralización de la capacidad que los actos ilocucionarios poseen de establecer vínculos y de la neutralización de aquellas

---

[70] Mary PRATT (1977), 148.
[71] Mary PRATT (1977), 147.

idealizaciones que hacen posible un uso del lenguaje orientado al entendimiento —y con ello una coordinación de los planes de acción centrada en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. La discusión de Derrida con Austin puede también entenderse como una negación de la estructura y lógica específicas de este ámbito que es la práctica comunicativa cotidiana; y a tal negación responde una negación de la autonomía del reino de la ficción.

IV

Como Derrida niega ambas cosas, puede analizar cualquier discurso según el modelo del lenguaje poético y hacer como si el lenguaje viniera determinado en general por la función poética, por la función especializada en abrir mundo. Desde este punto de vista el lenguaje converge como tal con la literatura o incluso con el «escribir». La estetificación del lenguaje, que Derrida consigue *con esa doble negación del sentido propio del discurso normal y del discurso poético,* explica también su insensibilidad frente a la tensa polaridad entre la función poética-abridora de mundo que posee el lenguaje y las prosaicas funciones intramundanas del lenguaje de las que puede darse razón mediante una modificación del esquema funcional de Bühler[72].

Los procesos mediados por el lenguaje, como son la adquisición de saber y la tradición cultural, la formación de identidades individuales y colectivas, la socialización y la integración social, resuelven problemas que se plantean en el mundo; al sentido específico de estos problemas y al medio lingüístico por el que necesariamente ha de discurrir su resolución deben esos procesos la autonomía de procesos de aprendizaje autónomos, que Derrida no puede reconocer. Pues para él esos procesos que mediados por el lenguaje tienen lugar en el mundo, quedan insertos en un contexto *formador de mundo* que todo lo prejuzga; quedan fatalmente entregados al acontecer de la generación de textos, que es un acontecer que cae fuera de nuestro control, se ven sojuzgados por las mudanzas poético-creativas experimentadas por ese trasfondo que Derrida interpreta en términos de protoescritura,

---

[72] Cfr. J. HABERMAS (1981), tomo I, 374 ss.

y condenados al provincianismo; es este contextualismo estético el que no permite a Derrida percatarse de que la práctica comunicativa cotidiana, merced a las idealizaciones inscritas en la acción comunicativa, hace posible en el mundo procesos de aprendizaje frente a los que y en los que han de *acreditarse*, quedan sujetos a contraste, los productos de la capacidad de abrir mundo que en su función poética posee el lenguaje. Esos procesos de aprendizaje despliegan una lógica específica que transciende todos los límites locales, porque las experiencias y juicios sólo se forman a la luz de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Derrida pasa por alto el potencial de negación que la base de validez de la acción orientada al entendimiento posee; tras la capacidad de generar mundo que el lenguaje tiene, hace desaparecer la capacidad de resolver problemas que posee el lenguaje en tanto que medio a través del cual los sujetos, al actuar comunicativamente, se ven implicados en relaciones con el mundo cuando se entienden entre sí sobre algo en el mundo objetivo, sobre algo de su mundo social común, o sobre algo del mundo subjetivo al que cada cual tiene un acceso privilegiado.

Una nivelación similar es la que practica Richard Rorty, quien se distingue, empero, de Derrida en que no permanece apegado, en términos idealistas, a la historia de la metafísica como a un superacontecer que determina todo lo intramundano. Según Rorty, la ciencia y la moral, la economía y la política, están sujetas, *al igual y de la misma forma* que el arte y la filosofía, a un proceso de protuberancias creadoras de lenguaje. El flujo de interpretaciones late rítmicamente entre revolución del lenguaje y normalización del lenguaje, lo mismo que la historia de la ciencia de Kuhn. En todos los ámbitos de la vida cultural observa Rorty este ir y venir entre ambos polos: «Una es la clase de situación con que nos topamos cuando la gente está más o menos de acuerdo en lo que quiere, y habla acerca de la mejor forma de conseguirlo. En tal situación no hay necesidad de decir nada terriblemente desacostumbrado, pues la discusión típicamente versa sobre la verdad de aserciones más que sobre la utilidad de vocabularios. La situación contraria es aquella en que todo queda de golpe patas arriba —en que los motivos y los términos de las discusiones se convierten en tema central de las disputas... en tales períodos la gente empieza a lanzar viejas palabras con sentidos nuevos, a insertar un neologismo ocasional, y en suma a elaborar trabajosamente un nuevo len-

guaje que inicialmente centra toda la atención sobre sí, y sólo más tarde es puesto a trabajar»[73]. Se ve aquí cómo el pathos nietzscheano de una filosofía de la vida que ahora se presenta reformulada en términos lingüísticos acaba anublando la sencilla idea por la que se guió el pragmatismo: en la imagen que Rorty proyecta, el proceso de renovación que la apertura lingüística del mundo significa, ya no tiene *contrapeso* alguno en el proceso acreditador que es la práctica intramundana. El «sí» y el «no» de los agentes que actúan comunicativamente queda hasta tal punto prejuzgado por los contextos lingüísticos, queda hasta tal punto empequeñecido por la función retórica, que las anomalías que se presentan en las fases de agotamiento sólo pueden considerarse ya como síntomas de un decaimiento de la vitalidad, como procesos de envejecimiento, como procesos análogos, por tanto, a los que pueden encontrarse en la naturaleza —y no como consecuencia de soluciones *fallidas* y de respuestas *no válidas*.

Su capacidad de negación, la práctica lingüística intramundana la extrae de pretensiones de validez que apuntan más allá de los horizontes del contexto vigente en cada caso. Pero la concepción contextualista del lenguaje, imbuida de la vieja filosofía de la vida, carece de sensibilidad para la fuerza fáctica de lo contrafáctico, que se hace valer en las presuposiciones idealizadoras que caracterizan a la acción comunicativa. De ahí que Derrida y Rorty desconozcan también la peculiar posición de los discursos, que se diferencian de la comunicación cotidiana y en cada caso quedan recortados al talle de una sola dimensión de validez (de la verdad o de la rectitud normativa), al talle de un único complejo de problemas (de las cuestiones de verdad o de las cuestiones de justicia). En torno a estas formas de argumentación cristalizan en las sociedades modernas las esferas de la ciencia, la moral y el derecho. Los correspondientes sistemas culturales de acción administran las *capacidades de solución de problemas* de forma similar a como el arte y la literatura las *capacidades de abrir mundo*. Pero como Derrida sobregeneraliza una única función, la función «poética» del lenguaje, ya no puede percatarse de la compleja relación que la práctica cotidiana, que discurre por las vías del lenguaje ordinario, guarda con esas dos

---

[73] R. Rorty, «Deconstruction and Circunvention» (manuscrito 1983); cfr. también R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, en especial la introducción y los capítulos 6, 7 y 9.

esferas extracotidianas, diferenciadas, por así decirlo, en direcciones opuestas. Mientras que la tensión polar entre apertura del mundo y solución de problemas se mantiene intacta en la gavilla de funciones del lenguaje cotidiano, el arte y la literatura por un lado y la ciencia, la moral y el derecho, por otro, se especializan en experiencias y tipos de saber que sólo cristalizan y pueden elaborarse y proseguirse en el ámbito de *una sola* función del lenguaje y de *una sola* dimensión de validez. Derrida desdiferencia en términos holísticos estas complicadas relaciones, para asimilar la filosofía a la literatura y a la crítica. Desconoce el peculiar *status* que ambas, la filosofía y la crítica literaria, adoptan, cada una a su manera, como mediadoras entre las culturas de expertos y el mundo cotidiano.

La crítica literaria, que desde el siglo XVIII se configura en Europa como institución, participa, por un lado, en la diferenciación del arte. Reacciona a la autonomización de la obra de arte literaria con un discurso que se especializa en cuestiones de gusto. En él se examinan las pretensiones con que se presentan los textos literarios; las pretensiones de «verdad artística», de adecuación *(Stimmigkeit)* estética, de fuerza innovadora y autenticidad son sometidas a prueba en ese discurso. La crítica estética se asemeja en este aspecto a las formas de argumentación que se especializan en la verdad proposicional y en la rectitud normativa, es decir, al discurso teórico y al discurso práctico. Empero, no es sólo componente esotérico de una cultura de expertos, sino que tiene además la tarea de mediar entre esa cultura de expertos y el mundo cotidiano.

Esta *función mediadora* de la crítica de arte aparece aún con más claridad en lo tocante a la música y a las artes plásticas que en lo tocante a las obras literarias, las cuales están ya formuladas en el medio del lenguaje aunque, eso sí, se trate de un lenguaje referido a sí mismo en términos poéticos. En este segundo aspecto, exotérico, la crítica lleva a cabo una tarea de traducción de tipo especial. Traduce el contenido experiencial de la obra de arte al lenguaje normal; sólo por esta vía mayéutica puede el potencial innovador del arte y la literatura quedar desatado para formas de vida y biografías individuales que discurren y se reproducen a través de la acción comunicativa cotidiana. Ello cuaja en las variaciones que se producen en la composición del vocabulario evaluativo, en la renovación de las orientaciones valorativas y de las interpretaciones de las necesidades, que, al inducir

cambios en las formas de percibir las cosas, cambian también la tintura del mundo de la vida.

Una posición dual parecida a la de la crítica literaria es la que adopta también la filosofía —en todo caso la filosofía moderna, que ya no promete poder resolver en términos de teoría las pretensiones con que antaño se presentara la religión. La filosofía dirige su interés, por un lado, a los fundamentos de la ciencia, la moral y el arte y vincula a sus enunciados pretensiones teoréticas. Al ditinguirse por planteamientos universalistas y estrategias teoréticas fuertes mantiene una íntima relación con las ciencias. Y sin embargo, la filosofía no es sólo un componente esotérico de una cultura de expertos. Mantiene una relación igualmente estrecha con la totalidad del mundo de la vida y con el sano sentido común, aunque eso sí, socava subversivamente y sin miramiento alguno las certezas de la práctica cotidiana. Frente a los sistemas de saber diferenciados conforme a las distintas dimensiones de validez, el pensamiento filosófico representa el interés del mundo de la vida por la totalidad de las funciones y estructuras que se agavillan y articulan entre sí en la acción comunicativa. Sin embargo, mantiene esta referencia a la totalidad con una reflexividad que se echa en falta en el trasfondo sólo intuitivamente presente que es el mundo de la vida.

Si se tienen en cuenta las relaciones, que aquí no hemos hecho más que bosquejar, de la crítica y la filosofía con el mundo cotidiano, por un lado, y con las culturas especiales que son el arte y la literatura, la ciencia y la moral, por otro, queda claro qué significa la disolución de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura y qué significa la asimilación que afirman las tesis (2) y (2') de la filosofía a la literatura y de la literatura a la filosofía. Tal disolución mezcla y confunde las constelaciones en que los elementos retóricos del lenguaje adoptan papeles *totalmente distintos.* En *forma pura* lo retórico sólo se presenta en la autorreferencialidad de la expresión poética, es decir, en el lenguaje de ficción especializado en la apertura de mundo. También el lenguaje normal de la vida cotidiana es inextirpablemente retórico; pero en la gavilla que en él forman las múltiples funciones del lenguaje los elementos retóricos pasan aquí a segundo plano. En las rutinas de la práctica cotidiana el marco lingüístico constituidor de mundo casi queda congelado. Y algo similar acaece en los lenguajes especiales que son la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, la economía, la política, etc. También ellos

viven de la fuerza iluminadora de los giros metafóricos, pero los elementos retóricos, en modo alguno ausentes, están, por así decirlo, domesticados y puestos al servicio de los especiales fines de la resolución de problemas.

En el lenguaje de la crítica literaria y de la filosofía lo retórico tiene un papel distinto y más importante. Filosofía y crítica literaria se ven confrontadas con una tarea igualmente paradójica. Su misión es hacer llegar los contenidos de las culturas de expertos, en las que se acumula saber bajo los distintos aspectos de validez, a una práctica cotidiana en que todas las funciones del lenguaje y aspectos de validez se compenetran entre sí y forman un síndrome. Sin embargo, esta tarea de mediación han de afrontarla la crítica literaria y la filosofía con medios de expresión tomados de lenguajes especiales, de lenguajes especializados en cuestiones de gusto o en cuestiones de verdad. Esta paradoja sólo pueden resolverla ampliando y enriqueciendo con elementos retóricos sus lenguajes especiales en el grado que resulte menester para asociar arteramente con los enunciados manifiestos una comunicación indirecta. Esto explica el fuerte componente retórico que caracteriza por igual las investigaciones de los críticos literarios y de los filósofos. Los críticos importantes y los grandes filósofos son también siempre escritores de rango. Ese componente retórico hermana a la crítica literaria y a la filosofía con la literatura —y, por tanto, también entre sí. Pero el parentesco se agota ahí. Pues los medios retóricos quedan sujetos en ambas empresas a la disciplina de formas de argumentación completamente *distintas*.

Si al pensamiento filosófico se lo exime, de acuerdo con las recomendaciones de Derrida, del deber de solucionar problemas y se asimilan sus funciones a las de la crítica literaria, no solamente pierde su seriedad sino también su productividad y alcance. Y a la inversa, la crítica literaria pierde también su potencia cuando, como parece ser el proyecto de los seguidores de Derrida en los literary departments, quedan diluidas sus específicas funciones de apropiación de contenidos experienciales estéticos y se le asignan funciones de crítica a la metafísica. La falsa asimilación de una empresa a la otra hurta a ambas su sustancia. Con esto retornamos a nuestro problema inicial. Quien traslada la crítica de la razón al ámbito de la retórica para así neutralizar la paradoja de su autorreferencialidad, no hace otra cosa que embotar el filo de la propia crítica de la razón. La falsa preten-

sión de suprimir la diferencia de géneros entre filosofía y literatura no puede ayudarnos a salir de la aporía[74].

[74] En cualquier caso nuestras consideraciones nos han llevado a un punto desde el que puede verse por qué Heidegger, Adorno y Derrida se ven atrapados en esta aporía. Todos tres se comportan como si vivieran, cual la primera generación de discípulos de Hegel, bajo la sombra del «último» filósofo; todavía pelean contra esos conceptos «fuertes» de teoría, verdad y sistema que, desde hace por lo menos ciento cincuenta años, pertenecen al pasado. Todavía creen tener que despertar a la filosofía de lo que Derrida llama «el sueño de su corazón». Todavía piensan tener que arrancar a la filosofía del sueño de poder desarrollar una teoría que pueda tener la última palabra. Tal sistema comprehensivo, cerrado y definitivo de enunciados tendría que estar formulado en un lenguaje que se interpretase a sí mismo, que no exigiese ni permitiese ningún comentario más, ni, con ello, la historia de influencias en la que se acumulan sin fin interpretaciones sobre interpretaciones. Rorty habla en este contexto de la aspiración a un lenguaje «que no consintiese glosa, que no requiriese interpretación, del que no pudiéramos distanciarnos, del que no pudieran mofarse las generaciones posteriores. Se espera conseguir un vocabulario que fuera intrínseca y autoevidentemente definitivo, y no sólo el más comprehensivo y fecundo que hayamos podido conseguir hasta ahora» (R. Rorty, 1982, 93 ss.).

Si la razón estuviera obligada a atenerse, so pena de perecer, a estas metas clásicas que la metafísica persiguió de Parménides a Hegel; si a la razón como tal, incluso después de Hegel no le quedara otra alternativa que la de atenerse a los conceptos fuertes de teoría, verdad y sistema, que fueron usuales en la gran tradición —o la de darse por perdida a sí misma; entonces una adecuada crítica de la razón tendría, en efecto, que calar tan hondo, que apenas podría escapar a la paradoja de la autorreferencialidad. Así se lo representó Nietzsche. Y por desgracia, también Heidegger, Adorno y Derrida parecen confundir todavía los planteamientos universalistas (que la filosofía sigue haciendo) con aquella pretensión de un *status* cognitivo superior, con que la filosofía acompañó antaño sus respuestas y que hoy no tiene más remedio que abandonar. Pero hoy es evidente que el alcance de las cuestiones universalistas de la pregunta —por ejemplo, acerca de las condiciones necesarias de la racionalidad de las manifestaciones, o acerca de los presupuestos pragmático-universales de la acción comunicativa y de la argumentación— tiene que quedar reflejado, ciertamente, en la forma gramatical de enunciados universales, pero no en la incondicionalidad de la validez o de la «fundamentación última» que hubiera que reclamar para esos enunciados y para su marco teórico. La conciencia fabilista de las ciencias hace ya mucho tiempo que ha alcanzado también a la filosofía.

Con este fabilismo en modo alguno renunciamos, ni los filósofos, ni sobre todo los no filósofos, a pretensiones de verdad. Y en la actitud realizativa *(performative Einstellung)* de primera persona, tales pretensiones no pueden entablarse si no es con la suposición de que, en tanto que pretensiones, trascienden el tiempo y el espacio. Pero también sabemos que en lo tocante a pretensiones de validez no existe ningún contexto cero. Éstas se entablan aquí y ahora, y están abiertas a la crítica. De ahí que contemos con la trivial posibilidad de que mañana, o en otro lugar, puedan ser sometidas a revisión. La filosofía se

sigue entendiendo como guardiana de la racionalidad en el sentido de una pretensión de razón endógena a nuestra forma de vida. Pero en el trabajo prefiere una combinación de enunciados fuertes y de pretensiones débiles en lo tocante al *status* epistemológico de tales enunciados, una combinación que, por tanto, es tan poco totalitaria, que contra ella no puede movilizarse ninguna crítica totalizante de la razón. Cfr. sobre esto J. HABERMAS, «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* Francfort 1983, 7 ss.

8
ENTRE EROTISMO Y ECONOMÍA GENERAL: BATAILLE

I

Tras la muerte de Bataille el año 1962, Michel Leiris, que durante mucho tiempo había sido su compañero de camino, describía a su amigo con estas palabras: «Tras haber sido el hombre imposible, fascinado por todo aquello que podía descubrir de más inaceptable..., aumentó su ángulo de visión (conforme a su vieja idea de superar el "no" de la pataleta del niño) y, consciente de que el hombre sólo es realmente hombre cuando busca su propia medida en esa desmesura, se convirtió en el hombre del imposible, deseoso de alcanzar el punto en que, en el vértigo dionisiaco, el arriba y el abajo se confunden y en que se suprime la lejanía entre el todo y la nada»[1]. El calificativo de «imposible», aplicado aquí en términos de reconocimiento, se refiere en primer plano al autor de la «obra obscena», que trata de proseguir la negra literatura del marqués de Sade, mas también al filósofo y científico que trata de hacerse cargo de la imposible herencia de la crítica ideológica de Nietzsche.

Bataille leyó a Nietzsche relativamente pronto (1923), un año antes de que Leiris le introdujera en el círculo de André Masson y le pusiera en contacto con los principales surrealistas. Ciertamente que Bataille da al discurso filosófico de la modernidad una

[1] M. LEIRIS, «De Bataille l'impossible à l'impossible "Document"», *Critique,* 195-196, agosto 1963, p. 639.

orientación parecida a la de Heidegger; pero para despedirse de la modernidad elige un camino completamente distinto. Su concepto de lo santo lo desarrolla Bataille partiendo de una crítica al cristianismo, de base antropológica, que constituye un equivalente de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche; ni siquiera se le ocurre pensar en una destrucción de la metafísica, planteada en términos de una crítica inmanente. Basta echar una ojeada a su doble vida de archivero de la Bibliothèque Nationale y de escritor bohemio en medio de la escena intelectual de París, para darse cuenta de que Bataille y el catedrático de filosofía de Marburgo y Friburgo vivían en planetas distintos. Lo que separa a ambos son sobre todo dos experiencias centrales —la experiencia estética en el ámbito del surrealismo y la experiencia política en el trato con el radicalismo de izquierdas.

A fines de los años veinte se disgrega el grupo formado en torno a la revista «La revolution surrealiste». Breton hace en su segundo manifiesto surrealista graves acusaciones contra los renegados, que responden con un ataque en toda la línea. Desde ese momento la «Association» de Breton y el «Cercle Communiste Démocratique» de Bataille se harán la guerra. En esa misma época funda Bataille, junto con Michel Leiris y Carl Einstein, la famosa revista «Documents», en la que aparecen importantes estudios del editor. En ellos es donde desarrolla Bataille el concepto de lo «heterogéneo»; llama así a todos los elementos que se resisten a la asimilación a las formas de vida burguesa y a las rutinas de la vida cotidiana, y que escapan a la intervención metódica de las ciencias. En este concepto condensa Bataille la experiencia fundamental de escritores y artistas surrealistas, cuyo objetivo es movilizar en forma de shock, contra los imperativos de lo útil, de la normalidad y de la sobriedad, las fuerzas extáticas de la embriaguez, de la ensoñación, de lo pulsional, para subvertir las formas de percepción y vivencia dictadas por la convención. El reino de lo heterogéneo sólo se abre en aquellos instantes explosivos de fascinado pavor en que colapsan las categorías que garantizan el trato familiar del sujeto consigo y con su mundo. Pero desde un principio Bataille aplica también el concepto de lo heterogéneo a grupos sociales, a los excluidos o marginados, al contramundo familiar desde Baudelaire de aquellos elementos expulsados de la normalidad social —sean los parias y los intocables, las prostitutas o los «lumpen», los dementes, los alborotadores o revolucionarios, los poetas o

la bohemia. De esta forma ese concepto de inspiración estética se convierte también en instrumento de análisis del fascismo italiano y alemán: Bataille atribuye a los caudillos fascistas una existencia heterogénea.

Las contrarias orientaciones biográficas, las contrapuestas opciones políticas y las notorias diferencias entre literatura erótica y ensayismo científico, por un lado, e investigación filosófica y mística del Ser, por otro —estos contrastes no permiten reconocer a primera vista el común proyecto que une a Bataille con Heidegger. Tanto el uno como el otro tratan de escapar de la cautividad de la modernidad, del cerrado universo de la razón de Occidente, triunfante a escala mundial. Ambos quieren superar el subjetivismo que cubre al mundo con su poder reificante y lo petrifica en una totalidad de objetos susceptibles de control y utilización técnica y sometidos a los dictados de la economía. Ambos pensadores coinciden en este proyecto, hasta el punto de que lo que Foucault dice acerca de la idea de transgresión de Bataille, podría asimismo decirse del concepto de transcendencia del último Heidegger: «El juego de límite y transgresión se convierte hoy en la esencial piedra de toque de ese pensamiento del "origen", del que Nietzsche nos hizo cargo desde el comienzo mismo de su obra —de un pensamiento que es a la vez crítica y ontología, de un pensamiento que piensa la finitud del Ser»[2]. En la frase que sigue después, el nombre de Bataille, sin cambiar en nada el sentido, podría muy bien sustituirse por el de Heidegger: «A todos los que se esfuerzan en mantener antes que nada la unidad de la función gramatical del "filósofo"... se les podría oponer la ejemplar empresa de Bataille, que de forma constante y con verdadera saña trabajó en quebrar en sí mismo la soberanía del sujeto filosófico. En este sentido su lenguaje y su experiencia fueron un suplicio: un cuidadoso descuartizamiento del sujeto que habla en el lenguaje filosófico; una dispersión de estrellas que rodea a la medianoche y que hace surgir palabras sin voz»[3].

Se dan, empero, importantes diferencias que tienen su origen en que Bataille, en su ataque a la razón, no se centra en los fundamentos de la racionalización *cognitiva*, en los presupuestos

---

[2] M. FOUCAULT, «Préface a la transgression», *Critique*, 195-196, agosto 1963, p. 757.

[3] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 761.

ontológicos de la ciencia y la técnica objetivantes; Bataille se concentra más bien en los fundamentos de una racionalización ética que, según Weber, posibilita al sistema económico capitalista sometiendo con ello la vida social en su totalidad a los imperativos del trabajo alienado y del proceso de acumulación. Bataille no pone el principio de la modernidad en una autoconciencia empinada autoritariamente, autónoma aunque sin suelo, sino en la orientación al éxito, típica de una acción tendente a maximizar la utilidad, que sirve a la realización de fines de carácter subjetivo. Ciertamente que Heidegger y Bataille tienen a la vista las mismas tendencias, en que el pensamiento objetivante y la acción racional con arreglo a fines despliegan su poder histórico. Pero la crítica que ha de atacar el mal en su raíz toma en ambos casos direcciones distintas. Heidegger, procediendo en términos de crítica a la metafísica, trata de horadar en el congelado suelo de la subjetividad transcendental un tunel para poner al descubierto en el otro cabo los verdaderos fundamentos de una *arché,* de un origen, fluidificado en términos de tiempo; en cambio, Bataille, que procede en términos de crítica a la moral, no busca situar a mayor hondura aún los *fundamentos* de la subjetividad, sino *deslimitarla* —busca la forma de extrañamiento que restituya al sujeto, monádicamente encapsulado en sí mismo, a la intimidad de un plexo de vida que se ha vuelto extraño, de un plexo de vida proscrito, cercenado y desgarrado. A Bataille se le abre con esta idea de deslimitación una perspectiva completamente distinta de la de Heidegger: la subjetividad que se transgrede o rebasa a sí misma no queda destronada y desposeída de su poder en favor de un superfundamentalista destino del Ser, sino restituida a la espontaneidad de sus pulsiones proscritas. La apertura hacia el ámbito de lo sacro no significa sometimiento a la autoridad de un destino indeterminado, sólo sugerido en su aura; la transgresión, el rebasamiento de límites en dirección a lo sacro, no significa el sumiso autoabandono de la subjetividad, sino su liberación, la apertura a la verdadera soberanía.

El que no sea el *Ser* sino la *soberanía* quien tiene la última palabra, no es casualidad; en ello se manifiesta más bien la proximidad de Bataille, para Heidegger impensable, al concepto nietzscheano de libertad y autoafirmación superhumanas, un concepto de inspiración estética. Pues para Bataille, al igual que para Nietzsche, se da una convergencia entre la voluntad de poder, que se acrece y llena de sentido a sí misma, y la fatalidad

del eterno retorno de lo mismo, anclada en el cosmos. Con Nietzsche une a Bataille un rasgo anarquista básico; como este pensamiento se dirige contra toda autoridad, incluso contra lo santo como autoridad, la doctrina de la muerte de Dios está pensada en términos rigurosamente ateos. En Heidegger, que repite esa tesis en un tono aristocrático, pierde, por el contrario, toda radicalidad. Ciertamente que Heidegger niega a Dios como algo óntico, pero el acontecer de la revelación, aderezado en términos ontológicos, circunscribe, en términos bien expresivos, el lugar gramatical que ha dejado desocupado la destruida proyección de Dios —como si de momento sólo nos faltara el lenguaje para nombrar aquello cuyo nombre es inefable. Así la pregunta de Foucault: «¿Qué significa matar a Dios si no existe, matar a un Dios que no existe?»[4] sólo afecta a Bataille, no a Heidegger. Foucault se da cuenta de que el exceso de la subjetividad *que se transgrede a sí misma* Bataille *tiene* que buscarlo en el ámbito experiencial de lo erótico porque piensa lo santo en términos rigurosamente ateos. Bien es verdad que la profanación de lo santo es el modelo de la transgresión, pero a Bataille no se le oculta que en la modernidad ya no hay nada que profanar —y que no puede ser tarea de la filosofía inventar un sucedáneo en términos de mística del Ser. Bataille establece una conexión interna entre el horizonte experiencial de lo sexual y la muerte de Dios —«no para dotar de nuevos contenidos a gestos milenarios, sino para hacer posible una profanación sin objeto, una profanación vacía, replegada sobre sí misma, cuyos instrumentos sólo pueden dirigirse contra sí mismos»[5].

En lo que sigue mostraré primero el significado que para la construcción de la modernidad tiene el análisis que Bataille hace del fascismo en términos de elementos homogéneos y heterogéneos de la sociedad. Bataille ve inserta la modernidad en una historia de la razón, en que pugnan entre sí las fuerzas de la soberanía y del trabajo. La historia de la razón alcanza desde los orígenes arcaicos de la sociedad sacra hasta el mundo integralmente cosificado del poder económico soviético, del que quedan borradas las últimas huellas feudales de la soberanía. Mas esa completa separación de componentes homogéneos y heterogé-

[4] M. Foucault, *ibid.*, p. 753.
[5] M. Foucault, *ibid.*, p. 751-752.

neos abre la perspectiva de una formación social que reconcilie la igualdad social con la soberanía del individuo. Empero, la explicación antropológica que da Bataille de lo heterogéneo como la parte excluida y maldita rompe con todas las figuras dialécticas de pensamiento. De ahí que se plantee la cuestión de cómo piensa Bataille explicar el tránsito revolucionario desde la sociedad congelada, desde la sociedad totalmente cosificada, a la renovación de la soberanía. El proyecto de una economía general, de una economía que incluya también la economía energética de la naturaleza en su conjunto, puede entenderse como respuesta a esa cuestión. Mas esta empresa se ve atrapada en las paradojas de una crítica autorreferencial de la razón. Así, Bataille acaba oscilando entre una inconsecuente reasunción del proyecto hegeliano de una dialéctica de la ilustración, por un lado, y una yuxtaposición, sin mediación alguna, de análisis científico y mística lingüística.

II

La victoria del movimiento fascista en Italia y la toma del poder por el nacionalsocialismo en el Reich alemán constituyeron, mucho antes de Ausschwitz, el fenómeno del que partieron olas no sólo de irritación, sino también de fascinada conmoción. No hubo teoría de cierta sensibilidad histórica para los sucesos del momento que no se sintiera afectada hasta lo más íntimo por la contundencia que mostraba el fascismo. Éste fue el caso sobre todo de las teorías que a fines de los años veinte y a principios de los años treinta se encontraban en su periodo de formación —de la ontología fundamental de Heidegger, como hemos visto, no menos que de la heterología de Bataille o de la teoría crítica de Horkheimer[6]. En noviembre de 1933, precisamente cuando Heidegger pronunciaba sus discursos electorales en favor del «Führer», publica G. Bataille un estudio sobre «la estructura psicológica del fascismo». En contraposición con los intentos de explicación marxista, Bataille dirige su atención, no a las causas

[6] Cfr. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung,* Francfort 1978; del mismo autor: «Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos», en L. v. Friedeburg, J. Habermas (eds.). *Adorno-Konferenz,* Francfort 1983, 293 ss.

económicas y socioestructurales, a las que sólo puede accederse teoréticamente, sino a los fenómenos, y en especial a los aspectos psicosociales más notorios, de los nuevos movimientos políticos. Le interesa sobre todo la vinculación de las masas movilizadas plebiscitariamente a las figuras carismáticas de los caudillos, y en general el lado de espectáculo, de *show* que tiene la dominación fascista (como últimamente nos ha recordado la película de Fest sobre Hitler) —la adoración cultual de los caudillos fascistas como personas sagradas, la imponente escenificación de los rituales de masas, y también lo manifiestamente violento, hipnótico, la ruptura de la legalidad, la renuncia incluso a la apariencia de democracia y fraternidad: «La corriente afectiva que une al caudillo con sus seguidores en forma de identificación moral... es función de una conciencia común de poderes y energías cada vez más *violentos* y cada vez más *desmesurados*, que se acumulan en la persona del caudillo y que quedan a su completa disposición»[7].

Bataille era entonces lo bastante marxista como para no desconocer las condiciones objetivas de una crisis, de la que el fascismo sólo fue el beneficiario. La economía capitalista y su aparato de producción «tuvieron que descomponerse por obra de sus contradicciones internas» antes de que en los huecos funcionales pudiera abrir brecha un tipo de violencia que no poseía afinidad alguna con la estructura de la sociedad existente. El orden democrático del capitalismo industrial llevaba inscrito en su seno el principio de libertad de elección, de una libertad de elegir subjetiva, así para los empresarios y productores privados como para los ciudadanos (aislados ante la urna electoral): «El movimiento y triunfo final del nacionalsocialismo se deben en buena parte al hecho de que algunos capitalistas alemanes se percataron de lo peligroso que podría serles en una crisis este principio de libertad individual»[8]. Empero, la exigencia funcional de una derogación totalitaria de este principio, tomada en sí, se queda en «un vacío deseo»; no cabe explicar en términos funcionalistas los recursos de que el fascismo se nutre —a saber: la «inagotable riqueza de formas de la vida afectiva». El hecho de que estas fuerzas, que el Estado del Führer administra, manifies-

---

[7] BATAILLE, *Oeuvres complétes*, tomo I, París 1970, p. 348.
[8] BATAILLE (1970), 367.

tamente provengan de un ámbito heterogéneo a la sociedad existente, da a Bataille el impulso para investigar esos elementos heterogéneos. Bataille no se siente satisfecho con las tentativas de explicación psicoanalítica que parten del estudio de Freud sobre «Psicología de las masas y análisis del yo»[9]; antes está convencido de que las raíces del fascismo son más profundas que el inconsciente a que tiene acceso la fuerza analítica de la autorreflexión. El modelo conforme al que Bataille piensa el desgajamiento de lo heterogéneo no es el modelo freudiano de la represión, sino la exclusión y estabilización de límites que sólo pueden romperse en el *exceso,* es decir, violentamente. Bataille busca una teoría de la economía pulsional de la sociedad global que explique por qué la modernidad *no tiene más alternativa* que llevar a efecto esas exclusiones que amenazan su vida y por qué es vana la esperanza puesta en la dialéctica de la ilustración, esperanza que ha acompañado al proyecto de la modernidad hasta el propio marxismo occidental: «La sociedad homogénea es incapaz de encontrar en sí misma un sentido y meta de la acción. De ahí que a la postre venga a depender de las fuerzas imperativas que excluye»[10].

Bataille se encuentra en la tradición de la escuela de Durkheim; los aspectos heterogéneos, tanto de la vida social como de la vida psíquica y espiritual, los hace derivar de aquel ámbito de lo sacro que Durkheim había definido por contraste con el mundo de lo profano: los objetos sagrados están dotados de una fuerza aurática que seduce y atrae a los hombres a la vez que los aterroriza y repele. Cuando se los toca, provocan efectos horripilantes, y representan un nivel de realidad distinto, superior —son inconmensurables con las cosas profanas, escapan a todo tipo de consideración homogeneizadora, que asimila lo extraño a lo conocido y explica lo imprevisto con ayuda de lo familiar. Bataille añade además la determinación de «gasto» improductivo. Lo heterogéneo se comporta con el mundo profano como lo superfluo —desde los desechos y excrementos, pasando por los sueños, los arrobamientos y perversiones eróticas, hasta las ideas subversivas y contagiosas, desde el lujo ostentoso hasta las esperanzas entusiástico-electrizantes y las transcendencias declara-

---

[9] Cfr. A. MITSCHERLICH, «Massenpsychologie und Ich-Analyse», en MITSCHERLICH, *Gesammelte Schriften,* tomo V, Francfort 1983, 83 ss.

[10] BATAILLE (1970), 353.

das santas. Por el contrario, lo homogéneo y uniforme de la vida cotidiana normal es resultado del metabolismo con la naturaleza resistente, externa. En la sociedad capitalista opera sobre todo como fuerza homogeneizadora el trabajo abtractamente medido en tiempo y dinero, es decir, el trabajo asalariado; esa fuerza aumenta al combinarse con la ciencia y la técnica. La técnica es el eslabón entre la ciencia y la producción; e igual que en Adorno, se nos dice que «las leyes que la ciencia ha fundado establecen relaciones de identidad entre los distintos elementos de un mundo elaborado y medible»[11].

Pues bien, en este mundo racionalizado irrumpen los caudillos fascistas y las masas que ellos ponen en trance. Bataille habla de su existencia heterogénea no sin admiración. Sobre el trasfondo de la democracia de masas orientada a la satisfacción de intereses, Hitler y Mussolini le parecen «lo totalmente otro». Se siente fascinado por el poder «que eleva a Hitler y Mussolini por encima de los hombres, de los partidos e incluso de las leyes: un poder, una violencia que rompe el curso normal de las cosas, esa homogeneidad sosegada pero bostezante que es impotente para mantenerse por sus propias fuerzas»[12]. En la dominación fascista se funden de forma totalmente nueva elementos homogéneos y heterogéneos —aquellas propiedades que como la disponibilidad al rendimiento, la disciplina, el amor al orden, pertenecen a los requisitos funcionales de la sociedad homogénea, por un lado, y, por otro, el éxtasis de las masas y la autoridad del caudillo, en las que se revela un destello de verdadera soberanía. El Estado fascista posibilita la unidad total de elementos heterogéneos y homogéneos, es la soberanía estatalizada. Recibe la herencia de aquella soberanía que en las sociedades tradicionales había tomado forma religiosa y militar; mas estos dos elementos están desdiferenciados en la soberanía del Führer. El momento clave de dominación del hombre sobre el hombre recibe en el fascismo, por así decirlo, una forma pura. El aura del Führer asegura una lealtad de las masas desconectada de toda necesidad de legitimarse. De forma similar a Carl Schmitt, Bataille explica esta aceptación sin razones señalando que la fuerza, el poder de un señor, es, en su núcleo de naturaleza carismática —tiene sus

[11] BATAILLE (1970), 340.
[12] BATAILLE (1970), 348.

raíces en lo heterogéneo: «El simple hecho de dominar a sus semejantes implica la heterogeneidad del señor, a lo menos en cuanto que es señor: en la medida en que para justificar su autoridad apela a su naturaleza, a su calidad personal, pone esa naturaleza como lo totalmente otro, sin poder dar racionalmente cuenta de ello»[13]. Precisamente el momento fascinador, el momento que en el ejercicio del poder de los caudillos fascistas suspende y secuestra los sentidos lo hace derivar Bataille de una soberanía que considera auténtica —aquí queda clara la diferencia con la «teoría del fascismo» de Horkheimer y Adorno, que éstos plantean en términos parecidos.

Éstos se concentran, como Bataille, en la fachada psicológica del fascismo —por lo menos en los «Elementos del antisemitismo» de la *Dialéctica de la Ilustración*[14]. En el montaje de las superritualizadas manifestaciones de masas Horkheimer y Adorno descifran «el falso retrato de la asustadiza mímesis», es decir, el despertamiento y manipulación de un atávico patrón de reacción. El fascismo hace uso para sus propios fines del comportamiento mimético liquidado por la civilización. La represión de la ambivalencia arcaica de huida y entrega, de espanto y embelesamiento se torna reflexiva, y ello de forma irónica: «En el fascismo moderno la racionalidad ha alcanzado un grado en que ya no se contenta con reprimir simplemente a la naturaleza; la racionalidad explota ahora a la naturaleza al integrar en su propio sistema las potencialidades de la naturaleza que se rebelan contra la opresión»[15]. Hasta aquí el análisis de Bataille podría aún traducirse a conceptos de la Teoría Crítica: al cabo el fascismo sólo sirve para aplastar la revuelta de la naturaleza interna contra la razón instrumental acomodándola a los imperativos de esta última. Pero la diferencia decisiva radica en cómo se definen las partes oprimidas o malditas de la naturaleza subjetiva. Para Horkheimer y Adorno el impulso mimético comporta la promesa

---

[13] BATAILLE (1970), 351.

[14] M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam 1949, 199 ss.; para una caracterización político-económica del fascismo como «capitalismo de Estado», cfr. H. DUBIEL, A SÖLLNER (eds.), *Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung* 1939-42, Francfort 1981; M. WILSON, *Das Institut für Sozialforschung und seine Fachismusanalysen.* Francfort 1982.

[15] M. HORKHEIMER, *Kritik der instrumentellen Vernunft,* Francfort 1967, 118.

de una «felicidad sin poder»[16], mientras que para Bataille, en lo heterogéneo se unen indisolublemente felicidad y violencia: Bataille celebra, así en lo erótico, como en lo santo, una «violencia elemental»[17]. Con ayuda de la misma figura de pensamiento justifica en el fascismo incluso ese elemento carlschmittiano de dominio sin razones o de dominio puro al que Horkheimer y Adorno oponen con toda decisión la fuerza de lo mimético.

Incluso Benjamin, que en uno de sus primeros artículos, apelando al mito soreliano de la huelga general, parece anticipar la concepción de Bataille de un poder soberano sin mancha, mantiene el punto de referencia de una intersubjetividad del entendimiento o acuerdo, desprovista de toda violencia. El inexorable poder de los actos revolucionarios, creadores de derecho, que por esencia son anarquistas y, sin embargo, subyacen a todas las instituciones de la libertad (y han de mantenerse presentes en ellas), alienta a Benjamin a proyectar una política de los «medios puros». Entre ésta y lo que quiso ser el poder fascista apenas si hay un pelo de distancia. Pero ese poder, que se tiene a sí mismo como fin, que no sirve de mediación instrumental a la justicia, sino que la manifiesta y ejecuta, permanece referido siempre, según Benjamin, a la esfera de un acuerdo sin coacciones. Esta esfera de acuerdo humano, que es «completamente inaccesible» al poder, es para Benjamin «el lenguaje —la auténtica esfera del entendimiento»[18]. Con su empresa de una crítica salvadora, Benjamin se ve hasta tal punto comprometido con esta idea, que incluso en el caso de la huelga general proletaria trata de ejemplificar la ausencia de coacción que caracteriza a los «medios puros».

Sin tal punto de referencia, sin el punto de referencia que transciende al poder, a Bataille tiene que resultarle difícil hacer plausible esa diferencia que tanto le importa —la diferencia entre la revolución socialista y la toma fascista del poder, que se limita a asemejarse a la primera. Lo que Benjamin afirma para la empresa del surrealismo en conjunto, a saber: que el surrealismo trata de «ganar para la revolución las fuerzas de la embria-

---

[16] HORKHEIMER, ADORNO (1947), 204.

[17] BATAILLE, *l'Erotisme,* París 1957, 103.

[18] W. BENJAMIN, «Zur Kritik der Gewalt», en BENJAMIN, *Angelus Novus, Ausgew. Schriften* 2, Francfort 1966, 55.

guez»[19], es lo que también Bataille tiene en mientes: se trata del sueño de una política estetizada, poética, purificada de todos los elementos morales. Y eso es lo que le seduce en el fascismo: «El ejemplo del fascismo, que hoy pone en cuestión incluso la existencia del movimiento obrero, basta a mostrar lo que cabría esperar de un oportuno recurso a renovadas fuerzas afectivas»[20]. Pero entonces se plantea la cuestión de en qué radica en último término la diferencia entre la manifestación subversivo-espontánea de esas fuerzas y su canalización fascista. Esta cuestión no puede menos de resultar ingrata si con Bataille se parte de que la diferencia tiene que mostrarse ya en las propias formas de la política —y no sólo en sus consecuencias. En su estudio de 1933 Bataille trata de establecer en el propio mundo de lo heterogéneo un límite entre elementos superiores e inferiores. Pero esta tentativa está tan lejos de conseguir lo que pretende, que al cabo Bataille tiene que contentarse con la propuesta de un simple cambio de función de la combatida política fascista. Recomienda la elaboración de una ciencia heterológica, «que permita prever las reacciones sociales afectivas que sacuden la superestructura —e incluso quizá, hasta un cierto grado, servirse libremente de ellas... Un saber sistemático de los movimientos sociales de atracción y repulsión (es decir, de las ambivalencias afectivas provocadas por lo heterogéneo, añadido de J. H.) se revela sencillamente como un arma en un instante en que, más que oponerse el fascismo al comunismo, lo que ocurre es que fuerzas imperativas radicales se enfrentan a la profunda subversión que sigue empujando hacia adelante la emancipación de las vidas humanas»[21].

En los tres decenios siguientes Bataille traza los rasgos fundamentales de la ciencia postulada entonces. Voy a tratar primero la despedida que hace a la modernidad en términos de filosofía de la historia, para entrar después en la economía general, de la que Bataille se prometía una respuesta a la cuestión, que había quedado abierta, de cómo ha de pensarse el trueque de la cosificación en soberanía.

---

19 W. BENJAMIN, «Der Surrealismus», en BENJAMIN (1966), 212.
20 BATAILLE (1970), 371.
21 BATAILLE (1970), 371.

III

Ya a principios del año 1933 Bataille había publicado un estudio sobre el concepto de *dépense*[22], que permitía reconocer el bosquejo de una filosofía de la historia planteada en términos maniqueos. Como comunista, Bataille se movía en esas figuras de pensamiento que en la teoría marxiana vienen pergeñadas en términos de filosofía de la praxis. El trabajo, es decir, la producción social constituye la peculiar forma que nuestra especie tiene de reproducirse. Bataille empieza describiendo el moderno antagonismo de clases totalmente en términos de los Manuscritos de Economía y Filosofía del joven Marx: «La finalidad de los trabajadores es producir para vivir, pero la de los empresarios es producir para entregar a los productores obreros a una vergonzosa degradación»[23]. Pero Bataille desmiente enseguida la inmediata consecuencia de que la «vida», por mor de la cual se produce, sea inmanente como telos racional al trabajo mismo. La finalidad de la producción, que Bataille tiene en mientes, transciende, más bien, el ciclo de gasto productivo de la fuerza de trabajo y de apropiación consuntiva de aquellos valores de uso en los que el proceso de trabajo se objetiva. Bataille da al modelo expresivista de la actividad humana, de que parte, un giro que niega los fundamentos que ese modelo tiene en la filosofía de la praxis. Ve que el consumo mismo comporta una profunda dualidad entre la reproducción de la fuerza de trabajo, directamente necesaria para la vida, y un consumo de lujo que dispendiosamente sustrae los productos del trabajo a la esfera de lo necesario para la vida y con ello al dictado del proceso de intercambio material con la naturaleza. Sólo esta forma *improductiva* de gasto, que desde la perspectiva empresarial de cada poseedor particular de mercancías representa una pérdida, puede posibilitar, a la vez que confirmar, la soberanía del hombre, su auténtica existencia.

Ciertamente que también Marx habla de una esfera de la libertad *allende* la esfera de la necesidad, allende el ámbito de la producción determinado por el intercambio con la naturaleza; pero Marx subsume todavía la utilización creadora del tiempo

---

[22] En *La Critique Sociale*, 7, 1933; *Oeuvres complétes*, tomo I, París 1970, 302 ss.

[23] BATAILLE (1970), 315.

libre bajo el modelo de la exteriorización y reapropiación de las fuerzas esenciales del individuo —el punto de referencia lo sigue siendo el individuo total, el individuo que integralmente se realiza a sí mismo. Mas Bataille, en un alarde de realismo, husmea en ello el peligro de que las necesidades del trabajo, una vez convertidas en hábito, no hagan más que perpetuarse so capa de una libertad aparentemente autónoma; recela que la verdadera soberanía también pudiera verse reprimida en la superabundancia, mientras el empleo racional —sometido al «principio del balance de cuentas»— de bienes materiales y espirituales no sea sustituido por una forma de consumo radicalmente distinta, es decir, por un gasto en que el sujeto consumidor se desembarace de sí mismo. Esta forma improductiva de gasto, Bataille la sitúa en la proximidad de los estados tóxicos de la dejación y el abandono de sí, de la efusión de sí mismo, de la manía y el frenesí. Esta autodeslimitación deja aún sus huellas económicas en el consumo de lujo: «La actividad humana no es reducible por entero a procesos de producción y reproducción, y el consumo debe dividirse en dos partes distintas. La primera, que sí es reducible, comprende el consumo mínimo que los individuos de una sociedad necesitan para conservar su vida y continuar la actividad productiva... La segunda comprende los llamados gastos improductivos: el lujo, los lutos, las guerras, los cultos, las construcciones monumentales, los juegos, los espectáculos, las artes, la sexualidad pervertida (es decir, disociada de la genitalidad) representan otras tantas actividades que, por lo menos originalmente, tienen su fin en sí mismas»[24]. La actividad de las capas entregadas al lujo, definida en términos aristotélicos, una actividad que se basta a sí misma, que es fin para sí misma, delata todavía algo de la soberanía originaria.

Ahora bien, el capitalismo se caracteriza porque todos los excedentes vuelve a gastarlos productivamente; el proceso de acumulación viene gobernado por los imperativos de la autorrealización del capital. Marx había criticado en ello la autonomización de la producción de valores de cambio frente a la producción de valores de uso; Bataille en cambio, lamenta la autonomización de la inversión productiva de las ganancias frente al consumo improductivo de los excedentes producidos. Los capitalistas han

[24] BATAILLE (1970), 350.

«recibido con la riqueza la obligación de gasto funcional»; de ahí que la sociedad moderna prescinda de la exhibición pública del lujo —«La exhibición de riqueza se produce ahora tras los muros (privados) conforme a convenciones bostezantes y deprimentes»[25]. Ha desaparecido lo generoso, lo orgiástico, lo desmedido, que caracterizó siempre el gasto feudal.

Utilizando como hilo conductor este concepto de *dépense*, Bataille desarrolla su principal obra teórica, cuya primera parte, tras dieciocho años de elaboración, apareció en 1949 bajo el título de *La Part Maudite* (La parte maldita). Un fragmento de la tercera parte lo publica Bataille en 1956 bajo el título de «La soberanía». La distancia respecto al planteamiento y conceptuación de la filosofía de la praxis se ha vuelto mientras tanto aún mayor. En cierto modo la teoría de Bataille puede entenderse como un equivalente de la teoría de la cosificación, que Lukács, Horkheimer y Adorno desarrollaron en la línea de una recepción marxista de Weber. La soberanía se opone al principio de la razón cosificante, instrumental, que brota de la esfera del trabajo social y que en el mundo moderno alcanza un omnímodo poder. Ser soberano significa no dejarse reducir, como acaece en el trabajo, al estado de una cosa, sino desencadenar la subjetividad: el sujeto sustraído al trabajo, plenificado en y por el instante, se agota en la consunción de sí mismo. La esencia de la soberanía consiste en la consunción sin provecho, en aquello «que me place». Sólo que esta soberanía es víctima del juicio de un proceso histórico universal de desencantamiento y objetivización. En las sociedades modernas el ser soberano queda espiritualizado y excluido de un universo que subsume todo bajo la «forma de objetividad» de lo utilizable y disponible, de la propiedad privada, de un universo que sólo consta ya de cosas: «En el inicio de la sociedad industrial, que descansa sobre el primado y autonomía de la mercancía —de la cosa—, encontramos la voluntad contrapuesta de poner lo esencial —aquello que nos hace estremecernos de pavor y encandilamiento— fuera del mundo de la actividad, del mundo de las cosas»[26].

El paralelismo con el primer Lukács es sorprendente. Pues en principio parece como si este proceso de exclusión de lo

---

[25] BATAILLE (1970), 313.

[26] BATAILLE, *La Part Maudite, Oeuvres complètes* VII, París 1976, p. 123.

sagrado desmundanizado sólo fuera consecuencia de la forma de producción capitalista: «Por obra de una acumulación de riquezas destinada a poner en marcha una producción industrial de dimensiones crecientes, la sociedad burguesa es la sociedad de las cosas. Esta sociedad, en comparación con la imagen de la sociedad feudal, no es una sociedad de personas... El objeto transformable en dinero vale más que el sujeto, el cual, desde que pasa a depender de los objetos (al poseer éstos), ya no existe para sí mismo ni posee dignidad real alguna»[27]. Pero en realidad el fetichismo de la forma mercancía sólo sirve a la extensión y propagación universales de la dominación de una razón calculante, anclada ya antropológicamente en las estructuras del trabajo. La tendencia a la cosificación de la sociedad proviene de las épocas arcaicas y alcanza, allende el capitalismo, hasta el futuro del socialismo burocrático que es quien dará cumplimiento y remate al proceso histórico universal de desencantamiento.

Esto nos suena ya, no tanto al primer Lukács, como a la Teoría Crítica en su segunda fase; pero ambas comparaciones se quedan algo cortas. Lo que Bataille tiene en mientes no es en principio una teoría de la cosificación, sino una filosofía de la historia desarrollada en términos de proscripción de lo santo, de una progresiva exterritorialización de lo sagrado. Bataille se propone exponer el destino histórico universal de la soberanía, de esa abisal libertad que consiste en «consumir sin provecho aquello que podía haber quedado sujeto al encadenamiento de obras útiles»[28].

La forma más pura, aún empíricamente aprehensible, de esta soberanía la encuentra Bataille en el sacrificio ritual, que analiza cuidadosamente sirviéndose de los informes sobre los sacrificios humanos de los aztecas: «El sacrificio destruye lo que consagra. No necesita destruir como el fuego; sólo queda cortado el vínculo que une a la ofrenda con el mundo de la actividad útil, pero tal separación tiene el significado de una consunción definitiva. La víctima consagrada no puede ser devuelta al orden real. Este principio pone en marcha el desencadenamiento, libera la violencia otorgándole un ámbito en que puede reinar indivisa»[29]. Ciertamente que el sentido del sacrificio, al igual que el de toda

[27] BATAILLE (1976), 38.
[28] BATAILLE (1976), 63.
[29] BATAILLE (1976), 63.

religión, revela que tampoco el núcleo ritual de lo sacro es originario, sino que constituye ya una reacción a la pérdida de la íntima unidad del hombre con la naturaleza. Tal unidad sólo podemos inferirla rememorando lo que en el origen se infligió al unvierso de las cosas inocentes mediante el trabajo de las manos de los hombres, es decir, con el primer acto de objetivación enderezada a la realización de un propósito. La versión que da Bataille de la expulsión del paraíso reza como sigue: «Con la introducción del trabajo, la intimidad, la profundidad del deseo y de su libre desencadenamiento quedó desde el principio sustituida por el encadenamiento racional, en que ya no importa la verdad del instante sino el resultado final de las operaciones —el primer trabajo funda el mundo de las cosas... Desde la posición del mundo de las cosas el hombre mismo convirtiose en una de las cosas de este mundo, al menos durante el tiempo en que trabaja. En todas las épocas trató el hombre de escapar a este destino. En sus extraños mitos, en sus ritos crueles, el hombre anda desde entonces a la búsqueda de su intimidad perdida... Se trata siempre de arrancar algo al orden real, a la pobreza de las cosas y de devolver algo al orden divino»[30]. Y así como la religión está ya bajo la maldición del trabajo y sólo en los instantes de autoalienación ritual del sujeto restaura el destruido orden de las cosas posibilitando una muda comunicación con él, así también la soberanía sólo puede recobrarse en los instantes de éxtasis.

Lo que opera como poder soberano en la historia, lo que adquiere forma duradera primero en el poder sacro de los sacerdotes, después en el poder militar de la nobleza y finalmente en el poder absolutista de los monarcas y sus cortes, apoyado ya en un aparato estatal, es una soberanía derivada, *manchada* por su conexión con el poder profano. Todas las formas históricas de soberanía pueden reconocerse por su fuerza diferenciadora, por su capacidad de fundar categorías o rangos. El rango social del dominador y de aquellos que participan de la dominación es un fenómeno mixto en el que pueden verse ambas cosas: su origen en aquella esfera allende el trabajo y las cosas, y también la función represiva y explotadora que la dominación ejerce dentro del sistema del trabajo social. Sin embargo, las sucesivas mudan-

[30] BATAILLE (1976), 62.

zas que en el curso de la historia experimentan las formas de soberanía muestran una tendencia a la desdiferenciación de las disparidades de rango: «En la sociedad arcaica el rango o categoría va asociado a la sacralizada presencia de un sujeto cuya soberanía no depende de las cosas sino que arrastra las cosas en su movimiento. En la sociedad burguesa sólo depende ya de la posesión de cosas que no son ni soberanas ni sagradas»[31]. Mas esto no significa que la soberanía desaparezca por entero del mundo burgués. Contra esto habla ya la circunstancia de que el control privado sobre los medios de producción no solamente escinde objetivamente la sociedad en clases, sino que también funda un sistema de privilegios que distribuye diferencialmente las oportunidades de todo tipo, incluyendo las oportunidades que el sujeto tiene de encontrar reconocimiento. Las diferencias de categoría pierden su carácter político, pero el que ya no deriven de la participación en la dominación política, sino de la posición en el proceso de producción, en modo alguno las hace desaparecer.

También el político de las democracias occidentales mantiene todavía, en forma de un prestigio personal estabilizado por un diestro trabajo de publicidad, algo del brillo del ser soberano, si bien esa «imagen» sólo deriva de su capacidad de hacer uso de un poder burocrático fluidificado por los medios de comunicación y no de cualidades carismáticas. El político democrático se halla entre la subjetividad del ser, tal como ésta es presente en el monarca soberano y aún en los caudillos fascistas, por un lado, y la objetividad del poder, por otro: «Sólo el rigor de un político comunista nos permite conocer lo que en la sociedad burguesa es sólo una posibilidad que se ve constantemente aniquilada: el poder que fomenta el crecimiento de las cosas, independiente de la búsqueda de rango o categoría, por la que los hombres suelen dilapilarlo»[32]. Conforme a la imagen, un tanto ajena a la realidad, que a principios de los años cincuenta Bataille se hace del

---

[31] BATAILLE, *Die psychologische Struktur des Fachismus. Die Souveränität*, Munich 1979, 60. (El autor no cita el trabajo inacabado que bajo el título *La Souveraineté* se recoge en el tomo VIII de las *Oeuvres Complètes* de Bataille y que éste pensaba publicar como tercera parte de *La Part Maudite,* sino la versión alemana de un resumen de ese trabajo, publicado por Bataille en los números 101-103, julio-septiembre, de la revista *Monde Nouveau,* no recogido en las obras completas, *N. del T.)*

[32] BATAILLE (1979), 67 s.

estalinismo, en este socialismo burocrático de cuño soviético se consumará la desdiferenciación social; sólo aquí, con la derogación de categorías sociales, la soberanía queda definitivamente expulsada del territorio del trabajo social.

En todas las formas históricas de dominación la soberanía permaneció amalgamada con el poder. Mas sólo ahora, en el régimen soviético, aparece un poder purificado de toda adherencia de soberanía, un poder, por así decirlo, desamalgamado, y en este sentido un poder que se ha tornado «objetivo», que se ha desembarazado de los últimos atributos religiosos. Este poder objetivo, al no contar ya con el refrendo de la autenticidad de un carisma, viene exclusivamente definido en términos funcionales, por el sistema del trabajo social, en una palabra: por la meta de desarrollar las fuerzas productivas: «Quien ejerce el poder sumo en su objetividad, tiene como meta estorbar la dominación de la soberanía sobre las cosas: tiene que liberar a las cosas de toda subordinación particular; sólo pueden estar subordinadas ya al hombre indiferenciado» —es decir a la voluntad colectiva de una sociedad rigurosamente igualitaria[33]. El poder objetivo, que se ha desprendido de la vaina de la soberanía desencantada, se inserta en el universo de una sociedad integralmente cosificada, podemos decir también: de una sociedad congelada en sistema. Esta imagen ficticia de la cosificada dominación soviética constituye el equivalente de aquella idea que Engels había tomado de St. Simon: la dominación del hombre sobre el hombre es sustituida por la administración de las cosas. Este punto sorprende tanto más cuanto que las lamentaciones de Bataille acerca de la negación burguesa del brillo, el boato y el dispendio del mundo feudal suenan ni más ni menos que como una inversión de la famosa parábola de St. Simon[34]. Y es que St. Simon no tiene en Bataille la última palabra.

Las alabanzas que Bataille tributa a un comunismo militante que subordina todo aspecto humano al objetivo sociopolítico de la industrialización y afirma un materialismo heroico incluso en el sentido de que «la obra de liberación acabe de reducir al hombre a una cosa»[35] —este giro paradójico sólo resulta inteli-

---

[33] Bataille (1979), 68.

[34] Para la parábola de Saint-Simon, cfr. J. Dautry (ed.), *Saint-Simon, Ausgewählte Texte,* Berlín 1975.

[35] Bataille (1976), pp. 134-135.

gible si se paran mientes en el despectivo juicio que merecen a Bataille los potenciales de crítica a la civilización, que en su seno porta la sociedad burguesa. La protesta contra la cosificación del mundo moderno y la transfiguración romántica de las formas tradicionales de soberanía están en profunda contradicción con el impulso subversivo que nutre a las existencias heterogéneas —a saber: con aquella radicalidad o necesidad, peculiar a la vanguardia estética, «de ir en todas direcciones hasta el final de las posibilidades del mundo»[36]. Lo único que el fascismo ha hecho ha sido sacar a la calle el misterio del capitalismo: pues desde un principio éste sólo pudo erigir su racional «estuche de servidumbre» sobre el subterráneo fundamento de los residuos de dominación sacra y militar. Estos restos, disimulados pero funcionalmente necesarios, de soberanía preburguesa sólo quedan eliminados por la total asimilación del hombre a sus productos, a la que se da remate en el marxismo soviético: «La consumación de las cosas (el completo ajuste del hombre a la producción) sólo puede tener un efecto liberador si los viejos valores, ligados a gastos improductivos, son condenados y desmantelados, como los valores católicos en la Reforma»[37].

Bataille considera, pues, el estalinismo como la última etapa de un proceso en que gradualmente se separan una de otra las esferas de la praxis cosificada y de la soberanía pura, de la soberanía sólo al final limpia de toda función práctica. Stalin sigue, conscientemente o no, el mensaje esotérico que Bataille cree colegir en la exotérica doctrina marxiana: «Al reservar la acción al cambio de las circunstancias materiales (es decir, al reducir la praxis a trabajo, a la estructura de la acción racional con arreglo a fines, J. H.), Marx afirmó *explícitamente* lo que en el calvinismo sólo venía sugerido, a saber: la radical independencia de las cosas (de la economía) respecto de otras preocupaciones (de tipo religioso o, en términos generales, de tipo afectivo); pero, recíprocamente, ello comportaba la afirmación *implícita* de que el retorno del hombre a sí mismo (a la profundidad, a la intimidad de su ser) es independiente de la acción. Tal retorno sólo puede tener lugar cuando la liberación esté consumada; sólo puede empezar cuando la acción esté conclusa»[38] —cuando que-

[36] BATAILLE (1976), 127.
[37] BATAILLE (1976), 133.
[38] BATAILLE (1976), 128.

de concluso el proyecto, puesto en marcha por la filosofía de la praxis, de una sociedad del trabajo cerrada en totalidad.

Este proceso histórico universal, colgado de los cabos de la cosificación y la soberanía, que ha de terminar en la componenda de una separación de esferas, de una desamalgamación de elementos homogéneos y heterogéneos, de trabajo y sacrificio, no puede, empero, pensarse ya dialécticamente —al menos no puede pensarse ya conforme al modelo que la filosofía del sujeto ofrece de una dialéctica de la ilustración, que confía en la constelación que forman los momentos de la razón. La soberanía se concibe como lo otro de la razón. Bataille ya no puede hacer plausible su construcción de la modernidad dándole la apariencia de una construcción dialéctica. Tiene que explicar ante todo dos cosas: de un lado, la *dinámica* del proceso histórico universal de racionalización social y, de otro, la esperanza *escatológica* de que la cosificación total experimente un vuelco y se trueque en libertad. En responder a estas cuestiones pone Bataille su ambición científica.

IV

Desde los inicios de sus estudios antropológicos Bataille se ocupó una y otra vez del fenómeno del potlatsch, de esa fiesta de dilapidación y derroche, en que los miembros de una tribu de indios norteamericanos abruman a sus rivales con regalos para desafiarlos, humillarlos, y comprometerlos mediante el despilfarro ostentoso de la propia riqueza[39]. Ciertamente que a Bataille no le interesan propiamente las funciones de integración social que cumple el intercambio de regalos, es decir, la creación de obligaciones recíprocas; pasa por alto este aspecto para centrarse en el aspecto, más llamativo, de gasto, destrucción e intencionada pérdida de la propiedad, que se derrocha en regalos sin recibir directamente nada a cambio. El potlatsch es un ejemplo de consumo improductivo en las sociedades tribales. Sin embargo, no debe pasarse por alto que el donante en modo alguno dilapida

[39] Bataille se remite al clásico trabajo de M. MAUSS, «Essai sur le don», en *Anné Sociologique*, 1923-1924, 30 ss.

desinteresadamente su riqueza. Al sobrepujar a sus rivales, que por su parte compiten con regalos, se asegura prestigio y poder, cobra o refuerza su categoría o rango social dentro del colectivo. El desprecio soberano de los bienes de uso queda ya, por así decirlo, recompensado en esta etapa por una calculada adquisición de poder. Esta práctica lleva en su seno la contradicción entre soberanía y racionalidad con arreglo a fines: pone «el valor, el prestigio y la verdad de la vida en la negación del empleo servil de los bienes, pero al propio tiempo hace un empleo servil de, precisamente, esa negación»[40]. Y como es justo esta contradicción la que estructuralmente llevan en su seno todas las formas de materialización histórica de la soberanía, Bataille trata de explicar con su ayuda por qué la soberanía que se expresa en los actos de dispendio es utilizada cada vez más decididamente para la explotación de la fuerza de trabajo y por qué esta fuente de verdadera autoridad acaba contrayéndose a «una vergonzosa fuente de beneficios».

Ahora bien, el hecho de que desde un principio soberanía y poder aparezcan amalgamados y que esta amalgama *pueda* ser utilizada para apoderarse de la plusvalía, en modo alguno explica aún por qué se han impuesto de hecho las tendencias históricas a la ampliación y cosificación del ámbito de lo profano y a la proscripción de lo sacro. Bataille no puede recurrir a una explicación en términos de Economía Política al estilo del Materialismo Histórico, porque ésta sólo se refiere a las mudanzas *dentro* del sistema del trabajo social, pero no a la interacción de la economía con un poder que no tiene sus raíces en lo económico ni en general en el ámbito de la razón calculante, sino que, como lo otro que es de la razón, transciende desde un principio el proceso de metabolismo del hombre con la naturaleza externa. De ahí que con toda consecuencia Bataille recurra al tipo de explicación que en el marco de sus estudios sobre la ética económica de las religiones universales da Weber del capitalismo, y, utilizando como hilo conductor la historia de las religiones, persiga a éste hacia atrás, hasta los orígenes de la regulación moral de las pulsiones, que antecede a todas las formas históricas de soberanía y de explotación. Voy a resumir sus consideraciones en tres pasos.

---

[40] BATAILLE (1976), 75.

La *primera* idea es de una simplicidad bíblica. En el proceso de hominización los seres que escapan del plexo de la vida animal se constituyen como sujetos no sólo mediante el trabajo sino a la vez mediante prohibiciones. Los hombres se distinguen también de los animales en que su vida pulsional está sometida a restricciones. Tan originarias como el trabajo son la vergüenza sexual y la conciencia de la mortalidad. Los ritos de enterramiento, el hecho del vestido, el tabú del incesto, muestran que los tabúes más antiguos se refieren al cuerpo humano y a la sexualidad —al cuerpo muerto y al cuerpo desnudo. Mas si se tiene también en cuenta la prohibición de matar, henos aquí ante el aspecto más general: lo que se convierte en objeto de tabú es la violencia de la muerte y de la sexualidad —una violencia que se manifiesta también en los momentos rituales culminantes de la fiesta y del sacrificio religioso. El exceso del que surge el engendrar y el exceso de la muerte sufrida o de la muerte violentamente producida están emparentados con los excesos culturales; y Bataille entiende aquí «exceso» en sentido literal: como transgresión de aquellos límites que vienen trazados por la individuación. Las normas más antiguas son como diques contra el vórtice que representa la lujuria y demasía de una naturaleza que asegura la plenitud de su vida y la continuidad de su ser engullendo las existencias individuadas: «Si vemos en las prohibiciones esenciales la negativa que el individuo opone a la naturaleza como desmesura de energía viva y orgía de aniquilación, ya no podemos seguir distinguiendo entre muerte y sexualidad. Sexualidad y muerte sólo son los puntos culminantes de una fiesta que la naturaleza celebra con la multitud inagotable de los seres. Ambos significan una dilapidación sin límites que la naturaleza se permite en contradicción con el profundo deseo de subsistir de cada ser (individuado, J. H.)»[41]. La esfera del trabajo tiene que quedar delimitada por normas que excluyan «del curso habitual de las cosas» la violencia de esa naturaleza exuberante.

Pero en un *segundo* paso Bataille hace ver que los fundamentos normativos de la vida social permanecen incomprensibles mientras sólo se los interprete desde el punto de vista de la contribución que hacen a la pervivencia del sistema del trabajo

[41] BATAILLE (1957), 69.

social. Desde este punto de vista funcionalista, no puede explicarse de dónde extraen las prohibiciones su fuerza obligatoria. Ya Durkheim se había percatado de que la validez normativa no puede hacerse derivar, en términos empiristas, de las sanciones convencionalmente, es decir, externamente ligadas a las prohibiciones. Antes bien, las normas deben su fuerza vinculante a la autoridad de algo sagrado, a lo que sin osar tocarlo nos acercamos con la ambivalencia del horror y el encandilamiento. Bataille interpreta este estado de cosas desde su horizonte de experiencia estética, señalando cómo a las normas más arcaicas les es esencial una profunda equivocidad: la pretensión de validez de las normas se funda en la experiencia de la transgresión de la norma, transgresión prohibida, más precisamente por ello *seductora,* es decir, en la experiencia del sacrilegio, en el que los sentimientos de angustia, de asco y de espanto se funden con la fascinación y con una dicha estupefacta. Bataille habla del profundo hermanamiento entre la ley y la transgresión de la ley. El mundo racional del trabajo viene delimitado y fundado por prohibiciones, pero las prohibiciones mismas no son en modo alguno leyes de la razón, antes abren al mundo profano la puerta del mundo sagrado y toman de éste su capacidad de fascinación: «Al principio, una tranquila oposición (de las prohibiciones) contra la violencia (de la naturaleza interna, J. H.) no hubiera bastado a separar ambos mundos. Si la oposición misma no hubiera participado de la violencia..., la sola razón no hubiera tenido autoridad bastante para definir los límites del tránsito. Sólo el miedo y el espanto irreflexivos podían ofrecer resistencia contra los desencadenamientos desmesurados. Ésta es la naturaleza del tabú; posibilita un mundo de sosiego y razón, pero en su principio es un temblor que no invade la inteligencia sino el sentimiento»[42]. La experiencia erótica es afín a la religiosa en que el asentimiento a las prohibiciones primigenias queda en ella ligado al éxtasis de la superación del terror que sigue a la profanación: «La experiencia interior del erotismo exige del que la tiene una no menor sensibilidad frente a la angustia que funda la prohibición que frente al deseo que conduce a su transgresión. Se trata de la sensibilidad religiosa que siempre une estrechamente entre sí deseo y terror, intenso placer e intensa angustia» (35). En otro pasaje Bataille

---

[42] BATAILLE (1957), 71.

describe las fases del vértigo del exceso: primero el asco, después la superación del asco, a la que sigue por fin el delirio[43].

Con un *tercer* paso llega por último Bataille a la crítica de la moral, crítica con la que tiende el puente que le permite hacer uso de la sociología de la religión de Max Weber. Considera el desarrollo de la religión, desde los ritos arcaicos hasta las religiones universales, desde los inicios judíos del monoteísmo hasta el protestantismo, como un camino de *racionalización ética.* Lutero y Calvino constituyen el punto de fuga de una línea evolutiva, en que los conceptos religiosos básicos se moralizan al tiempo que las experiencias religiosas quedan espiritualizadas. Lo santo, que, en su ambivalencia, provoca terror y encandilamiento queda domesticado y a la vez escindido. El arcángel Lucifer es expulsado del cielo. A la bendición del cielo se contrapone el mal profano; junto con la parte diabólica de lo santo,

---

[43] Lo que Bataille llama la experiencia interior de lo erótico la había descrito M. Leiris en 1930 en los «Documents» editados por Bataille comentando una fotografía que representa a una mujer desnuda con una máscara de cuero. Esta máscara había sido realizada conforme a un diseño de W. Seabrook, que durante mucho tiempo había hecho estudios en la Costa de Marfil. El texto de Leiris muestra cómo en ese momento la investigación antropológica, el exotismo en el arte y el erotismo se coaligan, así en la experiencia personal, como en la literatura. Leiris se representa la alegría sacrílega y el placer satánico que el fetichista siente al mirar ese cuerpo enmascarado, a esa mujer desindividuada, convertida en ser genérico: «El amor queda reducido aquí —con toda lucidez— a un proceso natural y bestial, pues el cerebro, merced a la máscara, queda simbólicamente borrado; la fatalidad que nos oprime queda, en fin, domada; pues esta mujer en nuestras manos, no es, gracias a ese instrumento, sino la naturaleza misma amasada de leyes ciegas, mas, por una vez, encadenada totalmente a nosotros, como encadenada está esta mujer; la mirada, esa quintaesencia de la expresión humana, queda por un tiempo cegada (lo cual confiere a la mujer en cuestión una significación aún más infernal y subterránea); la boca queda reducida al papel animal de una herida (gracias al pequeño orificio que la deja visible); la forma usual de ataviarse queda completamente invertida (aquí el cuerpo está desnudo mientras que la cabeza queda cubierta por una máscara, cuando de ordinario es la cabeza la que queda desnuda y el cuerpo enmascarado). Todos son, pues, elementos que hacen de estos trozos de cuero (materia de la que están hechas las botas y los látigos) instrumentos prodigiosos, admirablemente adecuados a lo que verdaderamente es el erotismo: un medio de salir de sí, de romper las ataduras que nos imponen la moral, la inteligencia y la costumbre, una forma también de conjurar las fuerzas malignas y de desafiar a Dios y a sus sucedáneos, canes cerberos del mundo, poseyendo y constriñendo al universo entero, propiedad de ellos, en una de sus parcelas particularmente significativas, pero que aquí deja de estar diferenciada». (M. LEIRIS, «Le *caput mortuum* o la femme de l'alchimiste», *Documents,* 2º año, 1930, n. 8).

también lo erótico queda adjudicado al mundo y condenado como pecado de la carne. Con esta *desambigüización de lo santo* la conciencia de pecado cobra un carácter puramente moral. Pero si ni el exceso religioso ni el sensible pueden ya allanar el acceso a lo sagrado, la validez normativa de las leyes se desliga del trasfondo experiencial que representa el exceso, es decir, del trasfondo experiencial que representan la osadía, el experimento de transgredir la ley. En la tradición judeo-cristiana puede desarrollarse una moral autónoma porque la dialéctica de prohibición y transgresión se interrumpe, porque lo santo ya no sacude con sus rayos el mundo profano. La crítica de Bataille a la moral no se dirige contra la moral como tal —ésta es sólo resultado de una racionalización de imágenes religiosas del mundo, que permite el acceso a lo santo despojado ya de su complejidad, espiritualizado y desprovisto de su equivocidad, individuado y situado en tanto que Dios en un ámbito allende el mundo. El creyente desarrolla una conciencia sólo moral a medida que se le cortan las experiencias religiosas y sexuales en que extáticamente el sujeto se transgrede a sí mismo. En este aspecto el desarrollo moral explica la tendencia a la progresiva diferenciación entre los ámbitos de la religión y la economía, del sacrificio y del trabajo —explica la expansión y cosificación del ámbito de la vida profana bajo el manto cada vez más tenue de unos poderes soberanos cada vez más alejados del hontanar de la soberanía. La interpretación que Weber hace de la ética protestante encaja sin esfuerzo en esta perspectiva: «Religión y economía se liberan en un mismo movimiento de aquello con que se lastran la una a la otra, a saber: la primera del cálculo profano y la segunda de límites que le vienen impuestos desde fuera»[44].

Aun cuando concediéramos que esta estrategia de explicación pudiera tener perspectivas de éxito en lo tocante al capitalismo, lo que sigue sin verse es cómo se la podría utilizar para el análisis de la empresa por entero secularizada que es la industrialización soviética, gobernada en términos autoritarios. Queda, pues, abierta la cuestión de por qué la pronosticada desamalgamación, la radical separación de las esferas que representan una sociedad del trabajo integralmente racionalizada, por un lado, y una soberanía completamente extraterritorial, separada y devenida inacce-

[44] BATAILLE (1976), 122.

sible, por otro, habría de experimentar un vuelco y transformarse en un Estado que bajo las condiciones de una sociedad industrial desarrollada volviese a liberar las energías de la soberanía originaria: «Si la completa formación que Stalin quería dar al consumado y cabal hombre del comunismo fuera de algún modo digna de ese nombre, entonces ese hombre, en una época en que resultan irreversibles las obras de la civilización material, quedaría sumamente próximo a ese tipo de soberanía que, ligada al voluntario respeto de la soberanía del otro, caracterizó a los pastores y cazadores prehistóricos. Si bien es verdad que cuando estos últimos respetaban la soberanía del otro, lo hacían de forma solamente fáctica»[45] —mientras que la humanidad liberada, cabría añadir, convertiría el recíproco respeto de la soberanía de cada uno por todos los demás en base moral de su convivencia. Bataille tiene, pues, que explicar esta romántica mudanza del stalinismo en socialismo libertario, sin poder recurrir a la figura de pensamiento de un movimiento de la razón en sí mismo dialéctico. A este desafío hace frente con su proyecto de una economía general.

Hasta ahora la economía, incluyendo la economía política y su crítica, ha venido cultivándose desde el restringido punto de vista de cómo recursos escasos pueden utilizarse con eficiencia dentro del círculo energético de la reproducción de la vida social. Pues bien, a este punto de vista particular Bataille opone el punto de vista *general* de la consideración de una economía energética ampliada en *términos cósmicos*. En virtud de esta mudanza de perspectiva, que Bataille lleva a efecto por analogía con el cambio que significa pasar de la perspectiva del actor económico o del empresario individual a la perspectiva sistémica de la economía nacional, se invierte también el problema económico fundamental: el problema clave no es ya la utilización de recursos escasos sino el gasto desinteresado de los recursos sobrantes. Pues Bataille parte de la suposición biológica de que el organismo vivo acumula más energía que la que precisa para la reproducción de su vida. La energía excedente se emplea para el crecimiento. Mas cuando éste llega a su término, el excedente de energía absorbida tiene que gastarse improductivamente —la

---

45 BATAILLE, «Le communisme et le stalinisme», *Critique,* 72, mayo 1953, 531.

energía ha de poder perderse sin provecho. Y esto puede básicamente suceder en forma «gloriosa» o en forma «catastrófica». También la vida sociocultural se halla sometida a la presión que esta energía sobrante ejerce.

Ésta puede canalizarse de distintas formas, por ejemplo en la expansión demográfica, espacial o social de los coletivos o en el aumento de la producción y nivel de vida, en términos generales: en el aumento de la complejidad. Aquí el crecimiento orgánico encuentra un equivalente social. Más llamativa es la absorción de energías vitales sobrantes mediante la muerte y la procreación, mediante la aniquilación de existencias individuales y la aparición de nuevas generaciones que en su momento también serán destruidas. A este lujo de la naturaleza responde el lujo de las capas sociales dominantes. El dispendio soberano, ya sea en las formas económicas de consumo improductivo o en las formas eróticas y religiosas de exceso, cobra así un puesto central en esta economía del universo interpretada en términos de filosofía de la vida. Por el contrario, el desencadenamiento de las fuerzas productivas y el crecimiento capitalista, y en general el desarrollo industrial, refuerzan los excedentes, que no pueden absorberse sólo por consumo productivo. En esta misma dirección operan las disciplinadoras fuerzas de la moral, el aborrecimiento del lujo, la proscripción de los poderes soberanos, la exclusión de lo heterogéneo. Pero cuando la riqueza excedente no se dilapida por vía gloriosa, es decir, por vía de aumento y exaltación de la vida, ofrécense como único equivalente las formas catastróficas de dilapidación —aventuras imperialistas, guerras globales; y hoy podríamos añadir la contaminación ecológica y la destrucción nuclear.

Son, pues, especulaciones sobre el equilibrio en la economía energética del cosmos y la sociedad lo que Bataille saca a la palestra en apoyo de su esperanza de que la cosificación total experimente un vuelco y se transforme en la resurrección de un poder soberano puro. Pues la sociedad del trabajo, una vez convertida en universal, incrementará tan inmensamente los excedentes no absorbidos, que se hará inevitable la escenificación de orgías de despilfarro, de gastos a gran escala —sea en forma de catástrofes previsibles o en forma de una sociedad libertaria que libere su riqueza para el dispendio soberano, lo que significa: para que los sujetos transgredan su propia medida, para la deslimitación de la subjetividad en general.

No necesito entrar en el contenido de esta imagen metafísica del mundo, en el mal sentido del término «metafísico», que se presenta en forma de una superación de la economía, inspirada por la antropología. Pero se trate de ciencia o de un mero sucedáneo de metafísica —en ambos casos Bataille se ve confrontado con la misma dificultad ante que se había visto Nietzsche al proceder en términos de una crítica ideológica inspirada por la ciencia. Si la soberanía y su fuente, lo sacro, se comporta con el mundo de la acción racional con arreglo a fines como lo absolutamente heterogéneo; si el sujeto y la razón sólo se constituyen excluyendo los poderes sacros; si lo otro de la razón es más que lo irracional o lo desconocido, a saber: lo *inconmensurable,* que no puede ser tocado por la razón —si no es al precio de la explosión del sujeto racional—, entonces no existe condición alguna bajo la que pudiera tener sentido representarse como posible una teoría que fuera más allá del horizonte de lo accesible a la razón y que tematizara la interacción de la razón con ese poder que la transciende, ni mucho menos que pudiera analizarlo. Bataille olfateó este dilema pero no lo resolvió. Pensó concienzudamente las posibilidades de una ciencia no objetivante hasta el extremo en que el sujeto cognoscente no sólo queda implicado en la constitución del ámbito objetual, no sólo está en relación con ese ámbito y comunica con él mediante estructuras previas, no sólo llega a formar parte de él al intervenir en él, sino en que el sujeto cognoscente, «al alcanzar su punto de ebullición», ha de abandonar su propia identidad si quiere aún dar cobro, como si se tratara de una faena de pesca en el desencadenado océano de los sentimientos, a aquellas experiencias a las que estuvo expuesto en el éxtasis. Por otro lado reclama tozudamente objetividad del conocimiento y aun impersonalidad del método incluso para esta ciencia «del interior», para su análisis de la «experiencia interior». Y así, en esta cuestión central, Bataille se queda en un indeciso ir y venir.

En muchos pasajes Bataille parece retroceder y deslizarse imperceptiblemente hacia el vórtice de una dialéctica de la ilustración —es lo que ocurre cuando endereza sus esfuerzos filosóficos y científicos a la obtención de elementos reflexivos que lleguen a cobrar un poder práctico a través de la transformación de los apáticos, de los simplemente afectados, en implicados conscientes de sí. Pero en esos casos vuelve a percatarse de la paradoja de una crítica totalizante, autorreferencial, de la razón:

«No podemos acceder al objeto último del conocimiento, sin que el conocimiento mismo que trata de reducir al hombre a las cosas subordinadas y útiles, se disuelva... Nadie puede conocer y guardarse a la vez de la aniquilación»[46].

Al final de su vida Bataille parece querer hacer uso de la posibilidad que su doble existencia de literato y filósofo le otorga, para dar de lado a la filosofía y a la ciencia. El erotismo le lleva a la idea de que el conocimiento de lo esencial está reservado a una experiencia mística, a un silencio que entorna los ojos. El conocimiento discursivo queda atrapado sin remedio en el círculo de las secuencias lingüísticas: «El lenguaje recoge la totalidad de aquello que para nosotros tiene significado, pero al mismo tiempo lo dispersa... nuestra atención permanece dirigida a aquel todo que la sucesión de las frases nos hurta, pero no podemos conseguir que el parpadeo de las sucesivas frases ceda el paso a la gran iluminación»[47].

El escritor erótico puede, sin embargo, emplear el lenguaje de suerte que el lector se vea sacudido por la obscenidad, por el shock de lo no-previsible e ir-representable, se vea sumido en la ambivalencia de asco y placer. Pero la filosofía no puede romper en los mismos términos con el universo del lenguaje: «Utiliza el lenguaje de manera que nunca le sigue el silencio. De modo que el instante supremo tiene que exceder por fuerza al interrogar filosófico»[48]. Pero con esta frase Bataille desmiente su propio empeño de practicar una crítica radical a la razón con los medios de la teoría.

---

[46] BATAILLE (1976), 76.
[47] BATAILLE (1957), 304.
[48] BATAILLE (1957), 304.

9

FOUCAULT: DESENMASCARAMIENTO DE LAS CIENCIAS HUMANAS EN TÉRMINOS DE CRÍTICA A LA RAZÓN

I

Foucault no guarda con Bataille, como Derrida con Heidegger, una relación de discípulo y sucesor. Falta incluso el vínculo externo de una disciplina en cuya tradición ambos hubieran crecido juntos. Bataille se dedicó a la etnología y a la sociología sin ocupar nunca un puesto académico; Foucault fue profesor de historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France. Sin embargo, Foucault se refiere a Bataille como a uno de sus maestros. Naturalmente, Bataille le fascina como aquel que se opone al desnaturalizador remolino de nuestros ilustrados discursos sobre la sexualidad y que devuelve al éxtasis, tanto sexual como religioso, el sentido que le es propio, su sentido específicamente erótico. Pero sobre todo Foucault admira en Bataille a aquel que sabe ir y venir de la literatura de ficción a los textos analíticos, de las novelas a las reflexiones, a aquel que enriquece el lenguaje con gestos de derroche, de exceso y de transgresión de límites, en un intento de romper con el lenguaje de la subjetividad triunfante. Al preguntársele por sus maestros Foucault da esta instructiva respuesta: «Durante mucho tiempo dominó en mí un conflicto mal resuelto entre mi pasión por Blanchot y Bataille, por un lado, y mi interés por ciertos estudios positivos como los de Duméziel y Lévi-Strauss, por otro. Pero en realidad estas dos dimensiones, cuyo único denominador común acaso sea el problema religioso, han contribuido por igual a conducirme a

la idea de la desaparición del sujeto»[1]. La revolución estructuralista impresionó a Foucault tanto como a otros miembros de su generación; lo convirtió, al igual que a Derrida, en un crítico del pensamiento fenomenológico-antropológico predominante desde Kojève a Sartre y determinó sobre todo la elección de sus métodos. Este «discurso negativo sobre el sujeto» introducido por Lévi-Strauss, Foucault lo entiende a la vez como una crítica de la modernidad. Los motivos de la crítica nietzscheana a la razón llegan a Foucault, no a través de Heidegger, sino a través de Bataille. Finalmente, Foucault elabora estos impulsos, no como filósofo, sino como discípulo de Bachelard, como un historiador de la ciencia, que en contra de lo que suele ser habitual en esa especialidad, se interesa más por las ciencias humanas que por las ciencias de la naturaleza.

Estas tres líneas de tradición, que pueden caracterizarse con los nombres de Lévi-Strauss, Bataille y Bachelard, se asocian en el primer libro que dio fama a Foucault allende el estrecho círculo de los interesados en la disciplina. *Locura y sinrazón* (1961) es un estudio sobre la prehistoria y protohistoria de la psiquiatría. En los medios que emplea para analizar el discurso sobre el tema y en el extrañamiento metódico respecto de la propia cultura se hace notar el modelo de la etnología estructuralista. La pretensión de crítica a la razón queda ya patente en el subtítulo, que reza *Historia de la locura en la época clásica,* en la época de la razón. Foucault trata de mostrar cómo desde fines del siglo XVIII se constituye el fenómeno de la locura como enfermedad mental. Con este fin reconstruye la historia de la emergencia del discurso en que los psiquiatras del siglo XIX y XX hablan de la locura. Lo que eleva a este libro por encima de los estudios planteados en términos de historia de la cultura, que suelen ser típicos del historiador de la ciencia, es un interés filosófico por la locura como fenómeno complementario de la razón: la razón convertida en monológica mantiene a distancia la locura para poder apoderarse de ella sin peligro alguno como de un objeto purgado de todo elemento de subjetividad racional. La clinificación que constituye a la enfermedad mental como fenómeno médico, la analiza Foucault como un ejemplo de aque-

---

[1] M. FOUCAULT (1974), 24 (Paolo CARUSO, *Conversazione con Michel Foucault,* Milán 1969).

llos procesos de exclusión, proscripción y segregación, partiendo de cuyas huellas Bataille había tratado de reconstruir la historia de la racionalidad occidental.

En manos de Foucault la historia de la ciencia se amplía y convierte en una historia de la racionalidad, porque persigue la constitución de la locura simétricamente a la constitución de la razón. Foucault declara programáticamente que «quiere escribir la historia de los límites... por los cuales una cultura rechaza algo que será para ella lo *exterior*»[2]. Foucault sitúa la locura en la serie de aquellas experiencias límites en que el logos occidental se ve, de forma harto ambivalente, enfrentado a algo heterogéneo. Entre las experiencias rebasadoras de límites hay que contar el contacto con, y la inmersión en, el mundo oriental (Schopenhauer), el redescubrimiento de lo trágico, y en general de lo arcaico (Nietzsche); y la penetración en la esfera de los sueños (Freud) y de las prohibiciones arcaicas (Bataille), y también el exotismo a que dieron pábulo los relatos antropológicos. Si prescindimos de una rápida mención a Hölderlin, Foucault no parece incluir el romanticismo[3].

---

[2] M. FOUCAULT, *Histoire de la folie a l' age classique,* París 1972 (Del prefacio a la primera edición de *Folie et Dèraison. Histoire de la folie a l' age classique,* París 1961, 9).

[3] Ya Schelling y la filosofía romántica de la naturaleza habían entendido la demencia como lo otro de la razón generado por segregación o excomunión, mas todo ello en una perspectiva de reconciliación que es ajena a Foucault. Al cortarse el vínculo comunicativo entre el demente (o el criminal) y la totalidad racionalmente formada del plexo de la vida pública, ambas partes sufren una deformación: quedan deformados aquellos que se ven reducidos a la compulsiva normalidad de una razón que sólo puede ser ya subjetiva, no menos que los expulsados de la normalidad. La locura y el mal niegan la normalidad al representar para ésta un grave peligro, como lo que perturba la normalidad cuyo orden queda puesto en cuestión, y también como lo que, al escapar a ella, deja convicta a la normalidad de sus propias carencias. Pero esta fuerza de negación activa sólo pueden desarrollarla el loco y el criminal como razón invertida, es decir, merced a los momentos desgajados de la razón comunicativa.

De esta figura *idealista* de pensamiento, que tiene por fin aprehender la dialéctica inmanente a la propia razón, se deshizo Foucault, junto con Bataille y Nietzsche. Los discursos racionales tienen siempre sus raíces en capas que delimitan una razón monológica. Estos fundamentos de sentido, mudos, que subyacen a la racionalidad occidental carecen, por su parte, de sentido; tienen que ser exhumados como los monumentos mudos del pretérito, para que pueda salir a la luz la razón en intercambio con, y en oposición a, su otro. En este sentido el arqueólogo se convierte en modelo de un historiador de la ciencia que procede haciendo historia de la razón y al que Nietzsche ha enseñado que la

Y sin embargo, en *Locura y sinrazón* pervive todavía un motivo romántico que Foucault abandonará más tarde. Así como Bataille descubre en las experiencias paradigmáticas de autodeslimitación extática y autodisolución orgiástica la irrupción de poderes heterogéneos en el mundo homogéneo de la cotidianidad compulsivamente normalizada, así también Foucault, cuando escribe *Locura y sinrazón,* sospecha todavía en ese momento tras el fenómeno psiquiátricamente generado de la enfermedad mental, y en general tras las diversas máscaras de la locura, algo auténtico a lo que sólo es menester abrir su sellada boca: «Habría que prestar un oído atento al ronroneo del mundo y tratar de percibir las muchas imágenes que nunca han llegado a encontrar su poso en la poesía, los muchos fantasmas que nunca han llegado a cobrar los colores del estado de vigilia»[4].

Ciertamente que Foucault se percata enseguida de la paradoja que comporta la tentativa de captar la verdad de la locura «en ese su rebullir antes que cualquier erudición se proponga aprehenderla»: «La percepción que trata de aprehender estas palabras en su estado indómito pertenece necesariamente a un mundo que ya se ha apoderado de ellas». Y sin embargo, el autor tiene aquí todavía en mientes un análisis del discurso, que en términos de hermenéutica profunda trata de abrirse paso hacia la fuente de aquella originaria bifurcación de locura y razón, para poder descifrar en lo dicho lo no dicho[5]. Esta intención apunta

---

razón sólo forma su estructura por la vía de la expulsión de elementos heterogéneos, por la vía de un centrarse monádicamente sobre sí misma. No hay ninguna razón antes de la monológica. De ahí que la locura no aparezca como resultado de un proceso de escisión en cuyo discurso la razón comunicativa se hubiese endurecido en razón centrada en el sujeto. El proceso de formación de la locura es al tiempo el proceso de formación de la razón, la cual no aparece en ninguna otra forma que en la forma occidental de una razón referida a sí misma. Esa «razón» del idealismo alemán, que pretende ser más originaria que lo que de ella se ha encarnado en la cultura europea, aparece ahora como la ficción en la que se revela la particularidad de la cultura occidental, como la ficción con la que Occidente se atribuye una quimérica universalidad y vela, a la vez que impone, su pretensión de dominio global.

[4] FOUCAULT (1972) (Del prefacio a la primera edición, *loc. cit.,* 13).

[5] «Como nos falta la pureza originaria, la investigación de estructuras tiene que remontarse a aquella decisión que separa a la vez que une a la razón y a la sinrazón. Tiene que tratar de descubrir el constante intercambio, la oscura raíz común y la originaria confrontación que presta un sentido tanto a la unidad como a la oposición de sentido y desvarío. Así podrá volver a aparecer esa fulminante decisión, heterogénea dentro del tiempo histórico, pero inaprensible fuera de

en dirección de una «dialéctica negativa», que con los medios del pensamiento identificante trata de romper el maleficio de éste, a fin de poder llegar, siguiendo hacia atrás la historia del nacimiento y la emergencia de la razón instrumental, al lugar en que la razón se consolida monádicamente frente a la mímesis y la usurpa, para tratar al menos de circunscribirlo en términos aporéticos. Si ésta fuera su intención, Foucault tendría que proceder arqueológicamente en el paisaje de ruinas de una razón objetiva destruida, de cuyos mudos testimonios pudiera aún extraerse la perspectiva de una esperanza de reconciliación (aunque se trate de una esperanza hace ya mucho tiempo revocada). Pero ésta es la perspectiva de Adorno, no la de Foucault.

Quien no quiere desenmascarar otra cosa que la desnuda figura de la razón centrada en el sujeto, no puede abandonarse a los sueños que invaden a esta razón en su «dormitar antropológico». Tres años más tarde, en el prefacio a *Nacimiento de la clínica,* Foucault se llama a sí mismo al orden. En el futuro se propone renunciar al comentario, a toda hermenéutica, por profunda que sea, que trate de sumergirse por debajo de la superficie del texto. Tras el discurso sobre la locura ya no busca la locura misma, tras la arqueología de la mirada médica ya no busca aquel mudo contacto del cuerpo con el ojo que parecía anteceder a todo discurso. Renuncia, a diferencia de Bataille, a todo acceso evocador a lo excluido y proscrito —los elementos heterogéneos ya no parecen prometer nada en absoluto. Toda hermenéutica, aun cuando proceda en términos desenmascaradores, sigue vinculando a su crítica una promesa; de todo ello ha de desembarazarse una arqueología desencantada: «¿No sería posible un análisis estructural del significado, que escape a la fatalidad del comentario, dejando en su originaria adecuación significado y significante? Sería menester entonces tratar los elementos semánticos, no como núcleos autónomos de significaciones múltiples, sino como segmentos funcionales que forman gradualmente sistema. El sentido de una proposición no se definiría por el tesoro de intenciones que se supone contiene, y que la descubren a la vez que la reservan, sino por la diferencia que la articula con los demás enunciados reales y posibles que le son

éste, que separa a aquel rebullir de oscuros insectos del lenguaje de la razón y de las promesas de la época» (FOUCAULT, 1972; prefacio 1961, 13).

contemporáneos, o a los que se opone en la serie lineal del tiempo. Entonces aparecería la forma sistemática del significado»[6]. Aquí se anuncia ya la concepción de una historiografía, que, bajo la influencia de Nietzsche, Foucault opone desde los años sesenta como una especie de anticiencia a las ciencias humanas inordinadas en la historia de la razón y, por consiguiente, devaluadas. A la luz de esta concepción Foucault valorará sus primeros trabajos sobre la locura (y el nacimiento de la psicología clínica) y la enfermedad (y el nacimiento de una medicina clínica) como «tentativas ciegas» en parte. Pero antes de entrar en esta cuestión voy a señalar algunos temas que establecen una efectiva continuidad entre los primeros trabajos de Foucault y los últimos.

II

Ya en *Locura y sinrazón* investiga Foucault la peculiar conexión entre discursos y prácticas. No se trata de que Foucault se entregue al conocido intento de explicar, a partir de condiciones externas a la ciencia, la evolución científica reconstruible desde dentro. La perspectiva interna de una historia de la evolución científica regida por sus propios problemas internos queda sustituida de antemano por la descripción estructural de discursos muy seleccionados, llamativos, que escoge como tema aquellas cesuras que la descripción de la evolución interna de la ciencia tiende a ocultar, es decir, aquellos puntos en que empieza a imponerse un nuevo paradigma desplazando a uno viejo. Por lo demás, los discursos de los científicos son vecinos a otros discursos, tanto a los discursos filosóficos como a los discursos de las profesiones académicas, es decir, a los discursos de los médicos, juristas, funcionarios de la administración, teólogos, educadores, etc. Pues bien, las ciencias humanas, que constituyen el punto de referencia a que Foucault tozudamente se atiene, no solamente se hallan en el contexto de otros discursos; más importante aún para la historia de su aparición son las mudas prácticas en que están insertas. Por «práctica» entiende Foucault regulaciones

[6] M. FOUCAULT, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica,* México 1966, 12.

de las formas de acción, y costumbres consolidadas institucionalmente, condensadas ritualmente, y a menudo materializadas en formas arquitectónicas. En el concepto de «práctica» recoge Foucault el momento de influjo violento, asimétrico, sobre la libertad de movimiento de otros participantes en la interacción. Los fallos judiciales, las medidas policiales, los preceptos pedagógicos, los internamientos, la disciplina, los controles, las formas de entrenamiento corporal e intelectual constituyen ejemplos de la intervención de las fuerzas socializadoras, organizadoras, en el sustrato natural de creaturas que se caracterizan por su corporalidad vivida. Foucault se permite un concepto absolutamente asociológico de lo social. Y las ciencias humanas sólo le interesan desde el principio como medios que en la modernidad refuerzan e impulsan el inquietante proceso de esta socialización, es decir, de la erección de relaciones de poder en el seno de las interacciones concretas, mediadas por el cuerpo. Queda, empero, sin aclarar el problema de cómo los discursos, los científicos y los no científicos, se relacionan con las prácticas —la cuestión de si son los primeros los que rigen las segundas; la cuestión de si su relación ha de pensarse en términos de base y superestructura, o más bien según el modelo de una causalidad circular, o como una interacción entre estructura y suceso.

Foucault también se atiene hasta el final a las cesuras epocales que articulan la «historia de la locura». Sobre el trasfondo difuso, no caracterizado con claridad, que constituye la baja Edad Media, la cual remite a su vez a los inicios del Logos griego[7], destacan con algo más de claridad los contornos del Renacimiento, que a su vez sirven de trasfondo para la época clásica (de mediados del siglo XVII a fines del siglo XVIII) caracterizada con claridad y simpatía. La última parte del siglo XVIII marca la peripecia en el drama de la historia de la razón, es decir, representa el umbral de paso a la modernidad, que se constituye mediante la filosofía kantiana y las nuevas ciencias humanas. A estas épocas, que deben sus nombres convencionales más bien a cesuras en la historia de la cultura y en la historia social, Foucault les da, a tenor de las mudanzas en las constelaciones que forman razón y locura, un significado más profundo. Al siglo XVI le

---

[7] M. FOUCAULT (1972) (Prefacio, *loc. cit.*, 8). No he podido tener en cuenta los tomos II y III de *Historia de la sexualidad* que acaban de aparecer en versión alemana.

atribuye una cierta inquietud y apertura autocrítica en el trato con los fenómenos de la demencia. La razón posee aún una permeabilidad osmótica —la locura guarda todavía relación con lo trágico y lo visionario, es un lugar de verdades apócrifas; cumple la función de un espejo que irónicamente desenmascara las debilidades de la razón. La proclividad a las ilusiones pertenece al carácter de la razón misma. Durante el Renacimiento aún no se elimina toda reversibilidad en la relación de la razón con su otro. Sobre este trasfondo dos procesos cobran el significado de acontecimientos-umbral en la historia de la razón: la gran ola de internamientos a mediados del siglo XVII cuando, por ejemplo, en París en el plazo de unos pocos meses del año 1656 se detiene a uno de cada cien habitantes y se lo interna en instituciones benéficas; y a fines del siglo XVIII la transformación de estos lugares de internamiento y asilos en instituciones cerradas con atención médica a las enfermedades mentales diagnosticadas por el saber científico —es decir, el nacimiento de esas instituciones psiquiátricas que todavía hoy subsisten y cuyo desmantelamiento viene siendo exigido por el movimiento antipsiquiátrico.

Ambos acontecimientos, primero el internamiento forzoso de locos, criminales, vagabundos, libertinos, pobres, excéntricos de todo tipo, y después la erección de clínicas para el tratamiento de los pacientes aquejados de enfermedades mentales, señalizan dos tipos de prácticas; ambas sirven a excluir todo elemento heterogéneo de aquel monólogo progresivamente consolidado que el sujeto, elevado al cabo a razón humana universal, mantiene consigo mismo al convertir en objeto todo lo que encuentra en torno a sí. Al igual que en las investigaciones posteriores, el centro lo ocupa la comparación de la época clásica con la modernidad. Ambos linajes de prácticas de exclusión coinciden en que imponen una separación y en que rigurosamente eliminan de la imagen de la locura aquellos rasgos que son semejantes a la razón. Ahora bien, el internamiento indiferenciado de todo lo desviante sólo significa de entrada una segregación espacial de lo salvaje y fantástico, que ahora queda abandonado a sí mismo, pero aún no una domadora confrontación con algo caótico capaz de infundir angustia, que ha de ser integrado, a fuer de dolencia y patología, tanto en el orden de la naturaleza como en el orden de lo humano: «Lo que el clasicismo había encerrado, no solamente era una sinrazón abstracta en que se confundían locos y

libertinos, enfermos y criminales, sino también una prodigiosa reserva de elemento fantástico, un mundo adormecido de monstruos a los que se creía engullidos en aquella noche de Jerónimo Bosch...»[8] Sólo a fines del siglo XVIII crece el miedo ante una locura que pudiera escapar hacia afuera por las grietas de los asilos, crece también la compasión por los aquejados de enfermedades nerviosas y un sentimiento de culpa por haberlos asociado con sucios delincuentes y haberlos abandonado a su destino. La purificación clínica de los asilos, reservados de ahora en adelante a enfermos, corre parejas con la objetivación científica de la demencia y con el tratamiento pisquiátrico de los locos. Esta clinificación significa al tiempo una humanización del sufrimiento y una naturalización de la enfermedad[9].

Con esto hemos tocado otro tema que Foucault perseguirá con intensidad creciente: la conexión constitutiva de las ciencias humanas con las prácticas del aislamiento vigilante: el nacimiento de la institución psiquiátrica, de la clínica en general, constituye un buen ejemplo de una forma de disciplina que Foucault describirá más tarde, *tout court,* como moderna tecnología de la dominación. El arquetipo de la institución cerrada que Foucault descubre primero en el mundo del asilo reconvertido en clínica retorna en las figuras de la fábrica, de la prisión, del cuartel, de la escuela y del colegio militar. En estas instituciones totales que ponen fin a las cuasinaturales diferenciaciones de la vida viejoeuropea y que convierten el caso excepcional que el internamiento representa, en esa especie de caso normal que representa el internado, ve Foucault los monumentos de la victoria de la razón reglamentadora. Ésta reduce a sujeción no solamente la locura,

---

[8] M. FOUCAULT (1972), 380.

[9] Foucault hace una impresionante descripción de un asilo, que en la era de reforma de las postrimerías del siglo XVIII, bajo la mirada de los psiquiatras por así decirlo, cambia radicalmente de aspecto y función: «Esta aldea significaba antaño que los locos quedaban estacionados y que de esta forma el hombre de razón quedaba protegido de ellos. Ahora manifiesta que el loco (segregado) queda liberado y que en esta libertad que lo pone en pie de igualdad con las leyes de la naturaleza, se readapta al hombre de razón... Sin que nada haya cambiado realmente en las instituciones, el sentido de la exclusión y del internamiento comienzan a alterarse: cobra lentamente valores positivos, y el espacio neutro, vacío, nocturno, en que antaño la sinrazón quedaba restituida a su nada, comienza a poblarse de una naturaleza (médicamente dominada), a la que la locura, liberada, ha de someterse (como patología)» *(Foucault,* 1972, 358). [Los añadidos entre paréntesis son míos].

sino también la naturaleza y necesidades del organismo particular y el cuerpo social de una población entera.

Para estas instituciones la *mirada* objetivante y escudriñadora, la mirada que todo lo descompone analíticamente, que todo lo controla y todo lo penetra, cobra una fuerza formadora de estructuras; se trata de la mirada del sujeto racional que rompe todas las conexiones meramente intuitivas con su entorno, que desgarra todos los puentes del entendimiento intersubjetivo, y al que en su aislamiento monológico los demás sujetos sólo pueden serle ya accesibles en tanto que objetos de una observación no participante. En el panóptico proyectado por Bentham esta mirada adquiere, por así decirlo, forma arquitectónica[10].

Esta misma estructura es la que hallamos en la cuna de las ciencias humanas. No es casualidad que estas ciencias, sobre todo la psicología clínica, pero también la pedagogía, la sociología, la politología, y la antropología cultural, puedan acomodarse sin excesivos problemas a la tecnología de poder que en las instituciones cerradas encuentra, por así decirlo, su expresión arquitectónica. Se transforman en terapias y en técnicas sociales, y constituyen el medio más efectivo del nuevo poder, del poder disciplinario que domina a la modernidad. Ello se debe a la circunstancia de que la penetrante mirada del científico social puede ocupar ese lugar central del panóptico, desde el que puede verse sin ser visto; ya en su estudio sobre el nacimiento de la clínica,

---

[10] «En la periferia, un edificio en forma de anillo; en el centro, una torre; ésta está perforada por anchas ventanas que dan a la cara interior del anillo; el edificio periférico está dividido en celdas, cada una de las cuales atraviesa todo el espesor del edificio; las celdas tienen dos ventanas, una hacia el interior, que se corresponde con las ventanas de la torre; y la otra, que da al exterior, permite a la luz atravesar la celda de parte a parte. Basta, pues, colocar a un vigilante en la parte central, y encerrar en cada celda a un loco, a un enfermo, a un condenado, a un obrero o a un escolar. Por el efecto del contraluz pueden percibirse desde la torre, nítidamente recortadas sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Cada jaula es un pequeño teatro en que el actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible» (M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* París 1975, 201). De las funciones de la vieja cárcel —encerrar, privar de la luz, ocultar— sólo se mantiene la primera: la restricción de la libertad de movimiento es necesaria para cumplir las condiciones, por así decirlo, experimentales, necesarias para la instalación de la mirada cosificadora: «El panóptico es una máquina para disociar el par ver/ser visto: en el anillo periférico se es totalmente visto, sin ver jamás; en la torre central se ve todo, sin ser nunca visto» (*ibid.*, 203).

Foucault entendía la mirada del anatomista educada en el examen del cadáver humano, como el «apriori concreto» de las ciencias del hombre. Ya en la historia de la locura descubre Foucault la originaria afinidad entre el pergeño del asilo y la relación médico-paciente. En ambas, en la organización de la institución vigilada y en la observación clínica del paciente, se efectúa aquella separación entre ver y ser visto que une la idea de la clínica con la idea de una ciencia del hombre. Se trata de una idea que despliega su poder al tiempo que la razón centrada en el sujeto, a saber: que el amortiguamiento o incluso destrucción de las relaciones dialógicas convierte a los sujetos vueltos sobre sí mismos en objetos los unos para los otros y sólo en objetos.

Analizando los movimientos de reforma, de que surgen la institución psiquiátrica y la psicología clínica, Foucault desarrolla finalmente aquel interno parentesco de humanismo y terror que presta a su crítica a la modernidad su dureza e inmisericordia. Estudiando cómo la institución psiquiátrica nace de las ideas humanitarias de la Ilustración muestra Foucault por primera vez aquel «doble movimiento de liberación y esclavitud» que más tarde redescubrirá en el ancho frente que representan las reformas de la ejecución de las penas, del sistema educativo, de la sanidad, de la asistencia social, etc. La liberación, de raíz humanitaria, que representa liberar a los dementes del abandono en que estaban sumidos en los centros de internamiento, la creación de clínicas higiénicas con finalidades médicas, el tratamiento psiquiátrico de los enfermos mentales, el derecho que se supone a éstos a ser comprendidos psicológicamente y a recibir tratamiento terapéutico —todo ello viene posibilitado por un régimen «institutal», que convierte a los pacientes en objeto de una continua vigilancia, manipulación, aislamiento y reglamentación y sobre todo en objeto de investigación médica. Las prácticas que se consolidan en la organización interna de la vida «institutal», se convierten en base de un conocimiento de la locura que presta por primera vez a ésta la objetividad de una patología tardía a concepto y que con ello la inserta en el universo de la razón. El conocimiento psiquiátrico significa una *liberación equívoca* (en el sentido de emancipación y eliminación) no sólo para los pacientes, sino también para el médico, para el positivista que practica la psiquiatría: «El conocimiento de la locura supone en aquel que lo posee una determinada manera de emanciparse de

la locura, de liberarse de antemano de sus peligros y su magia... Originariamente tenemos aquí la fijación de una forma particular de no estar loco»[11].

No voy a tratar estos cuatro temas por menudo, sino que más bien voy a examinar la cuestión de si Foucault logra, en forma de una historia de las ciencias humanas planteada como arqueología y ampliada a genealogía, llevar a efecto una crítica radical a la razón, sin verse atrapado en las aporías de esta empresa autorreferencial. Porque tan oscuro como la relación entre discursos y práctica queda en los primeros trabajos de Foucault el problema metodológico de cómo puede en general escribirse una historia de las constelaciones de razón y locura, si el trabajo del historiador ha de moverse por su parte en el horizonte de la razón. En los prefacios a los estudios aparecidos en los años sesenta Foucault se plantea este problema sin darle respuesta; pero cuando en 1970 pronuncia su lección inaugural en el Collège de France, la cuestión parece haberse resuelto mientras tanto. El trazado de límites entre razón y locura retorna aquí como uno de tres mecanismos de exclusión, por virtud de los cuales se constituye el habla racional. La eliminación de la locura ocupa el punto medio entre la bien notoria operación de mantener lejos del discurso a los hablantes no gratos, de reprimir temas escabrosos, de censurar ciertas expresiones, etc., por un lado, y la operación, totalmente normal, de distinguir dentro de un discurso, ya devenido habitual, entre enunciados válidos e inválidos, por otro. Foucault admite que a primera vista no es muy plausible concebir las reglas de eliminación de enunciados falsos según el modelo de la exclusión de la locura y de la proscripción de lo heterogéneo: «¿Cómo podría razonablemente compararse la coerción de la verdad con trazados de límites como los descritos, trazados de límites que son arbitrarios en su punto de partida o que al menos se organizan en torno a contingencias históricas; que no solamente son modificables sino que están en perpetuo desplazamiento; que son apoyados por todo un sistema de instituciones que los imponen y los reconducen; que no se ejercen, en fin, sin coerción ni sin al menos una parte de violencia?»[12]

Naturalmente Foucault no se deja impresionar por la refe-

---

[11] FOUCAULT (1972), 480.

[12] M. FOUCAULT, *L'ordre du discours,* París 1971, 15.

rencia a la evidente ausencia de coacción que caracteriza a la argumentación convincente con que se imponen las pretensiones de verdad y en general las pretensiones de validez. La apariencia de ausencia de coacción del mejor argumento desaparece en cuanto «se pasa a otro plano» y se adopta la actitud del arqueólogo que dirige su mirada hacia las enterradas bases de sentido, hacia estructuras que hay que sacar pacientemente a la luz, y que son las que fijan qué es lo que en cada caso ha de considerarse verdadero o falso *dentro* de un discurso. La verdad es un pérfido mecanismo de exclusión porque sólo funciona a condición de que quede oculta la *voluntad de verdad* que con él se impone en cada caso: «Es como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias estuvieran ocultas por la verdad misma en su desarrollo necesario... El discurso *verdadero* que la necesidad de su forma emancipa del *deseo* y libera del *poder,* no puede reconocer la *voluntad de verdad* que lo atraviesa; y la voluntad de verdad, esa voluntad que se nos ha impuesto a nosotros desde hace mucho tiempo, es tal que la verdad que ella quiere no puede menos de enmascararla»[13].

Lo que Foucault quiere decir es que los criterios de validez conforme a los cuales se distingue dentro de cada discurso entre lo verdadero y lo falso, se mantienen en una peculiar transparencia y ausencia de origen —la validez ha de despojarse de todo lo meramente genético, y olvidarse incluso de que tiene su origen en reglas subyacentes que constituyen el discurso y que la arqueología saca a la luz. Estas estructuras posibilitadoras de la verdad no pueden a su vez ser verdaderas o falsas, de modo que sólo cabe preguntar por la función de la voluntad que en ellas cobra expresión y por la genealogía de esa voluntad a partir de un entramado de prácticas de poder. Pues desde principios de los años setenta Foucault distingue entre arqueología del saber, cuyo cometido es sacar a la luz las reglas de exclusión por las que dentro de los discursos se determina la verdad de los enunciados, y la investigación genealógica de las correspondientes prácticas. La genealogía investiga cómo se forman los discursos, por qué aparecen y vuelven a desaparecer, persiguiendo la génesis de las condiciones de validez, históricamente variables, hasta sus mismas raíces institucionales. Mientras que la arqueo-

[13] M FOUCAULT (1971), 21-22.

logía procede con una «désinvolture studieuse», el talante de la genealogía es el de un «positivisme héreux»[14]. Pues bien, si Foucault está en lo cierto, si la arqueología pudiera, en efecto, proceder de forma «studiéuse» y «apliquée» y la genealogía en términos de un positivismo inocente, quedaría resuelta la paradoja metodológica de una ciencia cuya finalidad es escribir la historia de las ciencias humanas con el propósito de hacer una crítica radical a la razón.

III

Este concepto de una historiografía que procede en términos eruditos y positivistas, de una historia que se presenta como anticiencia, lo debe Foucault a una recepción de Nietzsche que deja su precipitado en la introducción a *La arqueología del saber* (1969) y en el artículo sobre «Nietzsche, la genealogía, la historia» (1971). Considerado filosóficamente, este concepto ofrece a primera vista, una prometedora alternativa a aquella crítica de la razón que en Heidegger y Derrida había adoptado la forma de una filosofía primera temporalizada. Mas todo el peso de la problemática empieza a recaer sobre el concepto básico de poder, que es el que presta a los trabajos de excavación arqueológica y a la labor genealógica su orientación de crítica a la modernidad. La autoridad de Nietzsche, del que está tomado ese concepto absolutamente asociológico de poder, no basta naturalmente para justificar su uso sistemático. El contexto político de la recepción de Nietzsche —el desengaño producido por el fracaso de la revuelta de 1968— nos ayuda, ciertamente, a entender biográficamente el concepto de una historia de las ciencias humanas, proyectado en términos de crítica a la razón; pero tampoco basta a fundamentar el específico uso del concepto de poder que Foucault convierte en soporte de su paradójica empresa. El giro hacia la teoría del poder debe entenderse más bien como un intento, internamente motivado, de resolver los problemas a que Foucault se ve enfrentado tras haber efectuado en *Las palabras y las cosas* un desenmascaramiento de las ciencias humanas sólo con los medios de un análisis de los discursos. Pero

---

[14] M. Foucault (1971), 72.

consideremos primero la apropiación por Foucault del concepto de «genealogía».

La historia genealógica sólo puede asumir el papel de una crítica a la razón, y en este sentido de una anticiencia, si logra escapar del horizonte de esas ciencias del hombre, de orientación histórica, cuyo hueco humanismo Foucault trata de desenmascarar en términos de una teoría del poder. La nueva historia tiene que negar todos los presupuestos que desde fines del siglo XVIII son constitutivos de la conciencia histórica, de la filosofía de la historia y de la ilustración historicista. Esto explica por qué la segunda «consideración intempestiva» de Nietzsche se convierte en una verdadera mina para Foucault. Pues Nietzsche había sometido ya, con similar intención, el historicismo de su tiempo a una crítica implacable.

Foucault quiere (a) *dejar tras de sí el presentismo que caracteriza a la conciencia histórica de la modernidad.* Quiere acabar con el privilegio de un presente que adquiere toda su urgencia bajo la presión que ejercen los problemas de un futuro que cae bajo la responsabilidad del hombre, y al que narcisísticamente queda referido el pasado. Foucault rompe con el presentismo de una historiografía que no es capaz de saltar por encima de su situación hermenéutica de partida y que se deja tomar al servicio del cercioramiento estabilizador de una identidad hace ya mucho tiempo hecha añicos. De ahí que la genealogía no deba andar a la *búsqueda de un origen*, sino sacar a la luz los *inicios* contingentes de las formaciones de discursos, analizar la pluralidad de genealogías fácticas y disolver la apariencia de identidad, sobre todo la supuesta identidad del sujeto historiador y la de sus contemporáneos: «Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda de los comienzos... el análisis de la procedencia permite disociar al yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora»[15].

De ello se sigue (b) como consecuencia metodológica una *despedida de la hermenéutica.* La nueva historia no sirve a la «comprensión» sino a la destrucción y dispersión de aquella

---

[15] M. FOUCAULT, «F. Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del Poder,* Madrid 1968, 12.

trama de influencias que supuestamente une al historiador con su objeto, con el que sólo entraría en comunicación para reencontrarse a sí mismo: «Es menester liberar a la historia de esa imagen... en la que encontraba su justificación antropológica: la imagen de una memoria milenaria y colectiva que se ayudaba de documentos materiales para reencontrar la frescura de sus recuerdos»[16]. El esfuerzo hermenéutico se pone por meta la apropiación de sentido, husmea en cada documento una voz reducida al silencio, que es menester despertar de nuevo a la vida. Esta idea de un *documento* preñado de sentido ha de ser puesta tan radicalmente en cuestión como el negocio mismo de la interpretación. Pues el «comentario» y las correspondientes ficciones que son la «obra» y el «autor» como creador de textos, y también la reducción de los textos secundarios a los primarios, y en general la búsqueda de relaciones causales en la historia de las ideas, todo ello son instrumentos de una impermisible reducción de la complejidad, son procedimientos que tratan de poner diques al espontáneo desbordar de discursos que el intérprete que viene después se limita a recortar a su talle y a ajustarlos a su provinciano horizonte de interpretación y comprensión. El arqueólogo, en cambio, tratará de reconvertir los parlanchines documentos en *monumentos* mudos, en objetos que es menester liberar de su contexto para hacerlos accesibles a una descripción estructuralista. El historiador genealógico se acerca desde fuera a los monumentos arqueológicamente desenterrados para explicar su procedencia a partir del contingente vaivén de luchas, victorias y derrotas. Sólo el historiador que soberanamente desprecia todo cuanto se abre a la comprensión del sentido, puede socavar la función de fundador que se autoatribuye el sujeto cognoscente. Podrá penetrar como simple mentira aquella «garantía de que todo aquello que le ha escapado podrá serle restituido;... la promesa de que todas esas cosas mantenidas a lo lejos por la diferencia, el sujeto podrá un día —bajo la forma de la conciencia histórica— apropiárselas de nuevo»[17].

Los conceptos básicos de la filosofía del sujeto no sólo dominan el tipo de acceso al ámbito objetual sino también la historia misma. De ahí que Foucault quiera sobre todo (c) *poner*

---

[16] M. FOUCAULT, *L'archeologie du savoir*, París 1969, 14.
[17] M. FOUCAULT (1969), 22.

fin a esa historiografía globalizante que, en el fondo, concibe la historia como una macroconciencia. La historia en singular, la historia concebida como un todo, ha de ser disuelta de nuevo, mas no en una pluralidad de historias narrativas, sino en un pluralismo de islas de discurso, que sin ley ni orden emergen para volver a sumergirse otra vez. El historiador crítico disolverá sobre todo las *falsas continuidades* y prestará atención a las rupturas, a los umbrales, a los cambios de dirección. No establece plexo teleológico alguno; no se interesa por las grandes causalidades; no cuenta con síntesis, renuncia a principios de organización como son el progreso y la evolución, no divide la historia por épocas: «El tema y la posibilidad de una historia global comienzan a diluirse y empieza a bosquejarse la imagen, bien diferente, de lo que cabría llamar una historia general. El proyecto de una historia global es el que trata de restituir la forma de conjunto, la forma global de una civilización, el principio —material o espiritual— de una sociedad, la significación común a *todos* los fenómenos de un periodo, la ley que da razón de su cohesión, —lo que metafóricamente se llama el "rostro" de una época»[18]. En vez de eso Foucault toma de la «historia serial» de la Escuela de los Anales la idea, de orientación programática, de un procedimiento estructuralista que cuenta con una pluralidad de historias sistémicas no simultáneas, que construye sus unidades analíticas valiéndose de indicadores lejanos a la conciencia, y que en cualquier caso renuncia a los medios conceptuales que serían las operaciones sintéticas de una supuesta conciencia, es decir, a la formación de totalidades[19]. Con ello se elimina también la idea de reconciliación, una herencia de la filosofía de la historia, de la que ingenuamente había vivido aún la crítica de la modernidad que parte de Hegel. Se rechaza con un seco gesto toda historia, «que tenga por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad por fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de reconciliación; toda historia que lance sobre todo lo que queda detrás de ella una mirada de fin del mundo»[20].

[18] M. FOUCAULT (1969), 17-18.

[19] C. HONEGGER, «M. Foucault und die serielle Geschichte», en *Merkur,* 36, 1982, 501 ss.

[20] Cfr. la autocrítica de Foucault en FOUCAULT (1969), 27: «En términos generales la *Histoire de la Folie* concedía una parte excesivamente considerable,

De esta destrucción de una historiografía que permanece afecta al pensamiento antropológico y a las convicciones humanistas básicas, resultan las líneas fundamentales de un *historicismo,* por así decirlo, *transcendental,* que a la vez hereda y sobrepuja la crítica que Nietzsche hace al historicismo. La historia radical de Foucault sigue siendo «transcendental» en un sentido débil por cuanto concibe los objetos de la comprensión histórico-hermenéutica del sentido como constituidos —como objetivaciones de una práctica discursiva subyacente en cada caso, a la que hay que aprehender en términos estructuralistas. La vieja historia se había ocupado de totalidades de sentido, que se abrían desde la perspectiva interna de los participantes; pero desde esta perspectiva no es posible captar lo que en cada caso *constituye* a tal universo de discurso. Sólo a una arqueología, que desentierra una práctica discursiva junto con sus raíces, se le da a conocer desde fuera, como algo particular que podría ser de otra manera, aquello que desde dentro se afirma como totalidad. Mientras que los participantes se entienden como sujetos que se refieren a los objetos guiándose por criterios universales de validez, sin ser capaces de transcender el permeable horizonte de su mundo, el arqueólogo, acercándose desde fuera, pone entre paréntesis esa autocomprensión. Al remontarse a las reglas que constituyen el discurso, se asegura de los límites de los distintos universos discursivos; pues la figura de éstos *viene delimitada* por aquellos elementos que, inconscientemente, cada discurso *excluye* como heterogéneos —en este sentido las reglas constitutivas de cada discurso tienen también la función de un mecanismo de exclusión. Lo que queda excluido de cada discurso es lo que posibilita las relaciones sujeto-objeto que se establecen dentro de ese discurso, relaciones específicas, pero, dentro de ese discurso, universalmente válidas, es decir, sin alternativa. En este aspecto, con su arqueología del saber Foucault se hace cargo de la herencia de la heterología de Bataille. Lo que le separa de Bataille es ese historicismo inmisericorde ante el que se disuelve incluso el punto de referencia prediscursivo que es la soberanía. Así como el término «locura», desde el Renacimiento a la psi-

---

y por otro lado bien enigmática, a lo que allí se halla designado como una «experiencia», mostrando así lo próximo que se estaba de admitir un sujeto anónimo y general de la historia».

quiatría positivista del siglo XIX, no se refiere en modo alguno a la autenticidad de un potencial de experiencia aquende todo discurso sobre la locura, así tampoco lo otro de la razón, lo heterogéneo excluido, mantiene el papel de un referente prediscursivo que pudiera apuntar al inminente advenimiento de algo originario perdido[21].

Antes bien, el ámbito de la historia, tal como Foucault se representa ahora las cosas, queda integralmente lleno por el acontecer absolutamente contingente del desordenado destello y desaparición de nuevas formaciones de discursos; en esta pluralidad caótica de universos de discurso perecederos no queda lugar alguno para un sentido *global.* El historicista transcendental mira como en un caleidoscopio: «Este caleidoscopio apenas recuerda las sucesivas figuras de una evolución dialéctica; no se explica por el progreso de la conciencia, tampoco por un descenso o caída, ni tampoco por la pugna de dos principios: el deseo y la represión —todo arabesco debe su extraña figura al espacio que le han dejado las prácticas contemporáneas entre las que se ha formado»[22].

La historia se congela bajo la mirada *estoica* del arqueólogo, formando un iceberg recubierto de las formas cristalinas de las formaciones arbitrarias de discursos. Pero como cada uno de ellos tiene la autonomía de un universo sin origen, la tarea del historiador sólo puede ser ya la tarea de un historiador genealógico que explique la accidental procedencia de estas extrañas formaciones a partir de los moldes que constituyen para ellas las formaciones limítrofes, es decir, a partir de las circunstancias más próximas. Bajo la mirada *cínica* del historiador genealógico el iceberg se pone en movimiento: las formaciones de discursos se desplazan y se mezclan entre sí, se agitan de un lado a otro. El historiador genealógico explica este ir y venir apelando a innumerables sucesos y a una única hipótesis, a saber: que lo único que perdura es el poder, el cual en el cambio de procesos de avasallamiento anónimos aparece bajo máscaras siempre nuevas: «Por "suceso" es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierten, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que

---

[21] P. VEYNE, *Foucault revolutionne l'histoire,* París 1978. La metáfora de Veyne está próxima a la imagen de la «cristalización» que utiliza Gehlen.

[22] M. FOUCAULT (1974), 20.

se vuelve contra quienes lo utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena enmascarado»[23]. Lo que hasta aquí había de proporcionarlo la fuerza sintética de la conciencia transcendental para el universo uno y general de los objetos de la experiencia posible, esta síntesis se descompone ahora en la voluntad sin sujeto de un poder que opera en el contingente y desordenado rebullir de formaciones de discursos.

IV

Así como antaño Bergson, Dilthey y Simmel elevaron la «vida» a concepto transcendental básico de una filosofía que constituye todavía el trasfondo de la analítica del Dasein de Heidegger, así también Foucault eleva ahora el «poder» a concepto básico transcendental-historicista de una historiografía planteada en términos de crítica a la razón. Esta jugada no es en modo alguno trivial y en modo alguno puede justificarse con sólo la autoridad de Nietzsche. Utilizando como elemento de contraste el trasfondo que representa el concepto de historia del Ser, voy a tratar de examinar el papel que este irritante concepto básico juega en la crítica de Foucault a la razón.

Heidegger y Derrida trataron de proseguir el programa nietzscheano de crítica a la razón por la vía de una destrucción de la metafísica, Foucault pretende proseguirlo por vía de una destrucción de la ciencia histórica. Mientras que aquéllos trataron de sobrepujar la filosofía mediante un pensamiento evocador que se sitúa a sí mismo allende la filosofía, Foucault rebasa las ciencias humanas mediante una historia que se presenta como anticiencia. Ambas partes neutralizan las pretensiones de validez que intentione recta entablan esos discursos filosóficos y científicos, a los que convierten en objeto de investigación, haciéndolas derivar de una comprensión «epocal» del Ser o de las reglas de formación de un discurso. Tanto lo uno como lo otro posibilitarían el sentido del ente y la validez de los enunciados dentro del horizonte de un mundo dado o de un discurso que se ha tornado usual. Ambas partes convienen también en que los horizontes de mundo y las formaciones de discursos están sujetos

[23] A. Honneth, *Kritik der Macht,* Francfort 1985, 142 ss.

a mudanzas, pero en que en esas mudanzas mantienen su poder transcendental sobre aquello que se desarrolla *dentro* del universo formado en cada caso por ellos; así, queda excluida toda retroacción dialéctica o circular del acontecer óntico, o de los referentes, sobre la historia de las condiciones de posibilidad ontológicas o de las condiciones de posibilidad formadoras de discursos. La historia de los transcendentales o del cambio de los horizontes abridores de mundo exige conceptos *distintos* de aquellos que se ajustan a lo óntico y a lo histórico. Sólo a partir de aquí se bifurcan los caminos.

Heidegger radicaliza las figuras de pensamiento de la filosofía del origen, a la que profesa un resto de confianza. La autoridad epistémica de la validez veritativa, Heidegger la transfiere al proceso de formación y recomposición de horizontes abridores de mundo. Las condiciones posibilitadoras de la verdad no pueden ser ellas mismas ni verdaderas ni falsas. Sin embargo, al proceso de su cambio se le atribuye una paravalidez que ha de pensarse, conforme al modelo de la validez veritativa de los enunciados, como una forma historificada y aquilatada de verdad. Considerando las cosas en detalle, Heidegger establece, con su concepto de historia del Ser como un acontecer de la verdad, la siguiente aleación, bien curiosa por cierto. La historia del Ser recibe su autoridad de una fusión semántica de pretensión de validez exenta de coerción y de imperativa pretensión de poder; ésta confiere a la fuerza subversiva del visionario el carácter imperativo de una iluminación que obliga a caer de rodillas. A este giro pseudorreligioso escapa Foucault reactivando para sus fines, con un pequeño residuo de confianza en las ciencias humanas, la figura heterológica de la exclusión que pone a su disposición Bataille. Desnuda de toda autoridad veritativa a la historia de las reglas que constituyen los discursos y considera las metamorfosis de las formaciones de discurso, que son las que, en su función transcendental, detentan el poder, como en la historia convencional se considera el aumento y decadencia de los regímenes políticos. Mientras que la arqueología del saber (asemejándose en ello a la destrucción de la historia de la metafísica) reconstruye la capa que representan las reglas que constituyen los discursos, la genealogía trata de explicar «la secuencia discontinua de órdenes de signos, en sí infundados, que obligan al hombre a permanecer en el marco semántico de una determi-

nada interpretación del mundo»[24] y explica, por cierto, la procedencia de las formaciones de discursos a partir de prácticas de poder que se entrelazan entre sí en un «azaroso juego de sojuzgamientos».

En sus investigaciones posteriores Foucault da forma intuitiva a este concepto abstracto de poder; entenderá el poder como la interacción de partidos en guerra, como la decentrada red de confrontaciones cuerpo a cuerpo y cara a cara, y finalmente como penetración productiva y sujeción subjetivante de un contrario al que se tiene corporalmente presente. Pero en nuestro contexto importa destacar cómo Foucault funde estos significados *más intuitivos* de poder con el sentido transcendental de operaciones sintéticas que Kant había atribuido todavía a un sujeto y que el estructuralismo entiende como acontecer anónimo, es decir, como un puro operar decentrado, regido por reglas, con elementos ordenados de un sistema estructurado suprasubjetivamente[25].

---

[24] H. FINK-EITEL, «Foucaults Analytik der Macht», en F. A. KITTLER (ed.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften,* Paderborn 1980, 55.

[25] En una entusiasta recensión de *Les Maîtres Penseurs* de Gluckman escribe Foucault por ejemplo: «Con el *gulag* no estábamos ante las consecuencias de un desgraciado error, sino ante los efectos de la "más verdadera" de las teorías en el orden de la política. Aquellos que trataban de salvarse contraponiendo la verdadera barba de Marx a la falsa nariz de Stalin, no se sintieron precisamente entusiasmados» (M. FOUCAULT, *Dispositive der Macht,* Berlín 1978, 220; original: «La grande colère des faits», *Le Nouvel Observateur,* 9 de mayo de 1977). Las teorías del poder desarrolladas por el pesimismo burgués desde Hobbes a Nietzsche han servido siempre también de punto de absorción de los desengañados tránsfugas que en el negocio de la realización política de sus ideales hicieron experiencia de cómo el contenido humanista de la Ilustración y el Marxismo se tornaba en la barbarie de lo contrario. Aunque lo del año 1968 sólo fue una revuelta y no una revolución como la de 1789 o 1917, los síndromes del renegadurismo de izquierdas son similares y quizás expliquen también la sorprendente circunstancia de que los nuevos filósofos en Francia tratasen «topoi» similares a los que en ese mismo momento estaban tratando los discípulos neoconservadores de una generación anterior de comunistas desengañados. En ambos lados del Atlántico se encuentra uno con los mismos «topoi» de la contrailustración, con la crítica a las, al parecer, inevitables consecuencias terroristas de las interpretaciones globales de la historia, con la crítica al papel de intelectual que se ocupa de asuntos generales y se presenta en nombre de la razón humana; también con la crítica a la traducción de las pretensiones teoréticas de algunas ciencias humanas a una práctica tecnicosocial o terapéutica que hace desprecio del hombre. La figura de pensamiento es siempre la misma: en el propio universalismo de la Ilustración, en el propio humanismo de los movimientos de liberación, en la propia pretensión de razón del pensamiento atenido a sistema anida una torpe

En la genealogía de Foucault «poder» es en principio un sinónimo de esta *pura actividad estructuralista;* ocupa el mismo puesto que en Derrida la «différance». Pero este poder que constituye los discursos tiene que ser un poder de síntesis transcendentales y al tiempo una capacidad de autoafirmación empírica. Al igual que Heidegger, también Foucault lleva a efecto una fusión de significados contrapuestos. Y sin duda, surge en él una amalgama que le permite, siguiendo las huellas de Bataille, conectar con la crítica ideológica de Nietzsche. Heidegger, en su concepto de Ser como poder originario temporalizado, quiso retener el sentido de apertura transcendental del mundo, capaz de servir de base a la validez, pero eliminando a la vez el componente semántico idealista, que el concepto de transcendental también contiene, de algo invariante que apunta más allá de todo lo histórico, más allá de todo lo que no es más que suceso. Foucault debe su categoría transcendental-historicista de poder no sólo a esta *única* operación paradójica, que vuelve a introducir en el reino de los sucesos históricos lo que son operaciones sintéticas a priori; Foucault efectúa otras tres operaciones igualmente paradójicas.

Por una parte Foucault, a ese poder que en los discursos irónicamente se oculta como voluntad de verdad a la vez que se impone en ellos, tiene que reservarle el sentido transcendental de condiciones posibilitadoras de la verdad. Por otra, no sólo fuerza contra el idealismo del concepto kantiano una temporalización del a priori —de suerte que pueden emerger como *sucesos* nuevas formaciones de discurso que eliminan a las antiguas; sino que despoja al concepto transcendental de poder incluso de las connotaciones que Heidegger prudentemente deja todavía a su

---

voluntad de poder que, en cuanto la teoría se apresta a convertirse en práctica, se despoja de la máscara, tras la que aparece la voluntad de poder de los «maitre-penseurs» filosóficos, de los intelectuales, de los mediadores de sentido, en una palabra: de la nueva clase. Foucault no sólo parece defender este conocido motivo de la contrailustración con un gesto radical, sino incluso *agudizarlo* en términos de crítica a la razón y generalizarlo en términos de teoría del poder. Tras la autocomprensión emancipatoria de los discursos típicos de las ciencias humanas acecha la táctica y la tecnología de una pura voluntad de autoafirmación que, el genealogista, al exhumar los fundamentos de sentido de esos discursos que logran ocultarse a sí mismos su propia naturaleza, saca tan a la luz como Solschenizyn el Gulag bajo la retórica del beato marxismo soviético. Cfr. Ph. Rippel, H. Münkler, «Der Diskurs und die Macht», en *Pol. Vierteljahresscrift,* 23, 1982, 115 ss.; sobre los conversos entre los intelectuales franceses, cfr. W. v. Rossum, «Triumph der Leere», en *Merkur,* abril 1985, 275 ss.

aurática historia del Ser. Foucault no solamente historifica, sino que procede en términos a la vez nominalistas, materialistas y empiristas al pensar las prácticas transcendentales de poder como lo particular que se revuelve contra todos los universales, como lo bajo y sensible-corporal que socava todo lo inteligible y, en fin, como lo contingente que también podría haber sido de otra manera porque no está sometido a ningún orden que lo rija. En la última filosofía de Heidegger las paradójicas consecuencias que comporta el concepto básico de que se sirve, contaminado de significados contrapuestos, no son fáciles de apresar porque el pensar rememorativo *(Andenken)* de ese Ser irrebasable para el pensamiento no es accesible a un enjuiciamiento efectuado conforme a criterios compartidos y públicos. Foucault, por el contrario, se expone a importantes objeciones, ya que su historiografía, pese a su gesto anticientífico, pretende proceder en términos «eruditos» a la vez que «positivistas». Así que la historia genealógica apenas puede disimular, como veremos, las paradójicas consecuencias de la tan contaminada categoría de poder, de que hace uso. Tanto más urgente resulta entonces explicar por qué Foucault se resolvió a encauzar su teoría de la ciencia, planteada en términos de crítica a la razón, por las vías de una teoría del poder.

Considerando las cosas biográficamente, puede que en la recepción por Foucault de la teoría del poder de Nietzsche pesaran motivos distintos que en Bataille. Ciertamente que ambos iniciaron su carrera en la izquierda política y ambos se alejaron cada vez más de la ortodoxia marxista. Pero sólo Foucault experimenta el *súbito* desengaño de un compromiso político. A principios de los años setenta Foucault concede entrevistas que permiten reconocer la violencia y vehemencia de la ruptura con sus convicciones anteriores. En cualquier caso Foucault se suma en ese momento al coro de los desengañados maoístas de 1968 y se nos muestra en ese estado de ánimo al que hay que recurrir si se quiere explicar el curioso éxito de los nuevos filósofos en Francia[26]. Sería subestimar la originalidad de Foucault el pensar que sus ideas centrales pudieran reducirse a tal contexto. En cualquier caso esos impulsos políticos provenientes de fuera no hubieran podido poner en movimiento nada en lo más íntimo de

[26] M FOUCAULT, *Les mots et les choses*, París 1966, 322.

la teoría, si la propia dinámica de la teoría, mucho antes de la experiencia del fracaso de la revuelta de 1968, no hubiera dado pábulo a la idea de que en los mecanismos discursivos de exclusión no sólo se reflejan estructuras discursivas autosuficientes sino que se imponen imperativos de acrecentamiento del poder. Esta idea surge en un contexto de problemas teóricos a los que Foucault se vio confrontado tras cerrar su obra sobre la arqueología de las ciencias humanas.

En *Las palabras y las cosas* (1966) estudia Foucault las formas modernas de saber (o epistemes), que constituyen en cada caso para las ciencias un irrebasable horizonte de categorías, o como podría también decirse: que fijan el a priori histórico de la comprensión del Ser. Lo mismo que en la historia de la locura, en esta historia del pensamiento moderno el interés de Foucault se centra en los dos umbrales históricos que son el tránsito del Renacimiento a la época clásica y de la época clásica a la Modernidad. Los móviles internos para el paso a una teoría del poder se explican por las dificultades que depara a Foucault esta genial obra.

V

Mientras que el pensamiento del Renacimiento viene todavía dirigido por una imagen cosmológica del mundo, en la que las cosas pueden ordenarse, por así decirlo, fisionómicamente según relaciones de semejanza, porque en el gran libro de la naturaleza toda marca remite a otras marcas, el racionalismo del siglo XVII introduce en las cosas un orden totalmente distinto. Es determinante en este aspecto la Lógica de Port Royal, que proyecta una semiótica y una combinatoria universal. Para Descartes, Hobbes y Leibniz, la naturaleza se transforma en la totalidad de aquello que puede ser «representado» en un doble sentido, es decir, representado y también expuesto, como tal representación, mediante signos convencionales. El paradigma decisivo no es para Foucault ni la matematización de la naturaleza ni la idea de mecanismo, sino el sistema de signos ordenados. Éste no se halla fundado ya en un orden *previo* de las cosas mismas, sino que por vía de representación de las cosas empieza estableciendo un orden taxonómico. Los signos combinados, o el lenguaje, constituyen un medio totalmente transparente a través del cual la

representación puede conectarse con lo representado. El significante pasa a segundo plano frente al significado designado; funciona como un transparente instrumento de la representación, sin vida propia: «La vocación profunda del lenguaje clásico fue siempre la de proporcionar un "tableau": ya fuera como discurso natural, gavilla de verdades, descripción de las cosas, corpus de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico. El lenguaje clásico no existe sino para ser transparente... la posibilidad de conocer las cosas y su orden pasa, en la experiencia clásica, por la soberanía de las palabras: éstas no son ni marcas a descifrar (como en la época del Renacimiento) ni instrumentos más o menos fieles y manejables (como en la época del positivismo), sino que forman más bien la red incolora a partir de la cual... las representaciones se ordenan»[27]. Merced a su autonomía el signo sirve a la representación de las cosas desinteresadamente y sin interponer *nada de sí:* en él la representación del sujeto se encuentra con el objeto representado y constituyen, en la cadena de las representaciones, un orden.

El lenguaje se agota en esta su función de representar hechos, como diríamos hoy, y reproduce sobre *un mismo* plano todo lo que en general puede representarse —la naturaleza de los sujetos portadores de las representaciones no menos ni de modo distinto que la de los objetos representados. En el «tableau» del lenguaje la naturaleza del hombre no goza, pues, de ningún privilegio sobre la naturaleza de las cosas. La naturaleza interna y la naturaleza externa son igualmente clasificadas, analizadas, combinadas: las palabras del lenguaje en la gramática universal, la riqueza y necesidades en la economía política, igual que las especies de plantas y animales en el sistema de Linneo. Pero precisamente esto marca también los límites de la forma no reflexiva de saber de la época clásica; el saber pende por entero de la función representativa del lenguaje, sin poder incluir el proceso de representación mismo, la operación sintetizadora como tal del sujeto portador de las representaciones. Estos límites los subraya Foucault mediante una sorprendente interpretación de un famoso cuadro de Velázquez, las «Meninas».

Este cuadro representa al pintor ante un lienzo cuyo anverso

---

[27] Cfr. H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* Chicago 1983, 21 ss.

el espectador no puede ver; es claro que el pintor mira, lo mismo que los personajes que se encuentran junto a él, en la dirección de sus dos modelos, el rey Felipe IV y su esposa. Pero estas dos personas que sirven de modelo se encuentran fuera del ámbito del cuadro; sólo pueden ser identificadas por el espectador al verlas difusamente reflejadas en un espejo que se representa en el fondo del cuadro. La gracia del asunto está, y Velázquez fue sin duda bien consciente de ello, en una desconcertante circunstancia de la que el espectador sólo puede percatarse por vía de inferencia: el espectador no puede evitar ocupar el sitio y mirar en la misma dirección en que lo hace la real pareja retratada, pero ausente, a la que mira el pintor representado en el cuadro, y tampoco puede menos de ocupar el sitio y mirar en la misma dirección en que lo hizo el propio Velázquez, es decir, el pintor que pintó el cuadro. Para Foucault, a su vez, el punto de la cuestión radica en que el espacio de representación del clasicismo es demasiado limitado para permitir la representación del acto de representar como tal —y esto es lo que pone en claro Velázquez mostrando los huecos que la falta de reflexión sobre el proceso de representación mismo deja en el espacio de representación propio del clasicismo[28]. Ninguna de las personas implicadas en la representación de la pareja real (del hombre como soberano) en un cuadro, aparece en la representación como sujeto soberano capaz de autorrepresentación, es decir, simultá-

---

[28] Foucault construye dos series de *ausencias*. Al pintor representado en el cuadro le falta el modelo, es decir, la pareja real que se halla fuera de los márgenes del cuadro; éstos a su vez no pueden ver el retrato que se les está haciendo; sólo ven el lienzo por detrás; al espectador, finalmente, le falta el centro de la escena, justamente la pareja que sirve de modelo, a la que las miradas del pintor y de las meninas no hacen más que remitir. Más desenmascaradora aún que la ausencia de los objetos representados es la de los sujetos de la representación, a saber: la triple ausencia del pintor, del modelo y del espectador, el cual, colocado delante del cuadro, adopta la perspectiva de los otros dos. El pintor, Velázquez, aparece ciertamente en el espacio del cuadro, pero no aparece representado en el acto de pintar, se lo ve haciendo una pequeña pausa y se sabe que desaparecerá tras la tela en cuanto retorne a su trabajo. Las caras de los dos modelos puede reconocérselas difusamente reflejadas en el espejo del fondo del cuadro, pero no cabe observarlas directamente durante el acto de representación. Ni tampoco finalmente, queda representado el acto de mirar. El observador representado que entra en el espacio del cuadro por el fondo de la derecha, no puede cumplir esta función (Cfr. M. FOUCAULT (1966), 19-32, 318-323.)

neamente como sujeto y objeto, como portador de la representación a la vez que como representado, como algo presente a sí en el proceso mismo de representación: «Aquel para quien, en el pensamiento clásico, la representación existe y que se representa él mismo en ella reconociéndose en ella por la imagen y el reflejo, aquel que anuda todos los hilos entrecruzados de la «representation en tableau», ése no se encuentra jamás presente *él mismo*. Antes de fines del siglo XVIII el *hombre* no existía... Ciertamente que podrá decirse que la gramática general, la historia natural, el análisis de las riquezas eran en cierto sentido maneras de conocer al hombre... pero no había conciencia *epistemológica* del hombre como tal»[29].

Con Kant se abre la época de la modernidad. En cuanto se rompe el sello metafísico puesto sobre la correspondencia entre lenguaje y mundo, la propia función representativa del lenguaje se torna problema: el sujeto portador de las representaciones tiene que convertirse en objeto a sí mismo para poder aclarar el problemático proceso de la representación. El concepto de autorreflexión cobra la primacía, y la relación del sujeto representador consigo mismo se convierte en único fundamento de cualquier certeza última. El final de la metafísica es el final de una coordinación entre cosas y representaciones, objetiva, efectuada, por así decirlo, mudamente por el lenguaje y que por ello permaneció aproblemática. El hombre que se torna presente a sí mismo en la autoconciencia tiene que asumir la sobrehumana tarea de erigir un orden de las cosas justo en el instante en que se torna consciente de sí como una existencia autónoma y al propio tiempo finita. De ahí que Foucault considere la episteme moderna caracterizada desde el principio por la aporía consistente en que el sujeto cognoscente se levanta por encima de las ruinas de la metafísica para, con la conciencia de la finitud de sus fuerzas, resolver una tarea que requeriría una fuerza infinita. Esta aporía, Kant la convierte sin más en principio de construcción de su teoría del conocimiento, al convertir las limitaciones de una capacidad cognoscitiva finita en condiciones transcendentales de un conocimiento que progresa hasta el infinito: «La modernidad se inicia con la increíble y, en último análisis, inviable idea de un ser que es soberano precisamente por ser esclavo,

[29] M. FOUCAULT, París (1966), 319.

un ser cuya misma finitud le permite ocupar el lugar de Dios»[30].

Foucault desarrolla en un gran arco que va desde Kant y Fichte hasta Husserl y Heidegger, su idea básica de que la modernidad se distingue por la episteme autocontradictoria y antropocéntrica de un sujeto estructuralmente desbordado, de un sujeto finito que se transciende hasta lo infinito. La filosofía de la conciencia no puede menos de quedar sujeta a las coacciones que ejerce una estrategia conceptual bajo la que el sujeto se duplica, habiendo de ser considerado bajo dos aspectos en cada caso contrarios e incompatibles entre sí. El afán de romper con este inestable ir y venir entre esos aspectos, incompatibles a la vez que inevitables, que la autotematización implica, se hace sentir como indomable voluntad de saber y saber cada vez más. Esta voluntad se dispara pretenciosa por encima de todo aquello que el sujeto estructuralmente desbordado y abrumado es capaz de dar de sí. De este modo, la episteme moderna viene determinada por la peculiar dinámica de una *voluntad de verdad* para la que cada frustración sólo representa un acicate para una renovada producción de saber. Pues bien, esta voluntad de verdad se convierte para Foucault en la clave de la interna conexión entre saber y poder. Las ciencias humanas ocupan el terreno alumbrado por la aporética autotematización del sujeto cognoscente. Erigen con sus exorbitantes pretensiones nunca cumplidas la fachada de un saber universalmente válido tras la que se oculta la facticidad de la pura voluntad de autoavasallamiento mediante el saber, de una voluntad de vertiginoso y productivo acrecentamiento del saber, en cuyo vórtice se forman la subjetividad y la autoconciencia.

Foucault persigue la coacción que empuja hacia el aporético redoblamiento en que cae el sujeto al referirse a sí mismo, analizando tres contraposiciones: la contraposición entre lo transcendental y lo empírico, la contraposición entre el acto reflexivo de devenir consciente y aquello a que la reflexión no es capaz de dar cobro, aquello que resulta irrebasable por el pensamiento, y finalmente la contraposición entre el perfecto apriórico de un origen siempre en retroceso —y el futuro adventístico de un retorno del origen, aún pendiente. Foucault podría muy bien haber expuesto estas contraposiciones partiendo de la doctrina de la ciencia de Fichte; pues se trata de aquellas coac-

[30] DREYFUS, RABINOW (1982), 30.

ciones conceptuales de la filosofía de la conciencia que quedan ejemplarmente condensadas en el acto originario del yo absoluto. El yo sólo puede adueñarse de sí, sólo puede «ponerse» a sí mismo, poniendo, por así decirlo, de forma inconsciente un no-yo y tratando de dar progresivamente alcance a éste como algo puesto por el yo. Este acto de ponerse-a-sí-mismo por vía de una mediación puede entenderse bajo tres aspectos distintos: como un proceso de autoconocimiento, como un proceso de devenir consciente y como un proceso de formación. En cada una de estas dimensiones el pensamiento europeo del siglo XIX y del siglo XX oscila entre planteamientos teóricos que mutuamente se excluyen —y siempre los intentos de escapar a tales dudosas alternativas acaban en el tolladar de un sujeto que se endiosa a sí mismo y que se consume en vanos actos de autotranscendencia.

Desde Kant el yo ocupa simultáneamente el puesto de un sujeto empírico en el mundo, en que se encuentra como un objeto entre otros objetos, y el puesto de un sujeto transcendental frente al mundo en su conjunto al que él mismo constituye como totalidad de los objetos de la experiencia posible. Mas en virtud de esta doble posición[31], el sujeto cognoscente se ve provocado a efectuar un doble análisis: las mismas operaciones que en un caso han de aprehenderse en actitud reflexiva como operaciones de una síntesis transcendental, han de analizarse empíricamente en otro como un proceso sujeto a leyes naturales, ya se interprete nuestro aparato cognoscitivo en términos psicológicos o en términos de antropología cultural, en términos biológicos o en términos históricos. Naturalmente, el pensamiento no puede conformarse con estas alternativas incompatibles. Desde Hegel a Merleau-Ponty se vienen reiterando las tentativas de superar este dilema en una disciplina que abrace ambos aspectos y de entender la historia concreta de las formas aprióricas como un proceso de autogeneración del espíritu o de la especie. Mas como estas empresas híbridas andan a la búsqueda de la utopía de un autoconocimiento completo, no tienen más remedio que experimentar a la postre un vuelco y venir a dar en el positivismo[32].

Foucault descubre la misma dialéctica en la segunda dimen-

[31] D. HENRICH, *Fluchtlinien*, Francfort 1982, 125 ss.

[32] A partir de aquí podría explicarse también por qué en la filosofía analítica, a través de la problemática de las relaciones mente/cuerpo, el materialismo se mantiene en pie con tanto éxito.

sión, la del ponerse-a-sí-mismo. Desde Fichte el yo hace, como sujeto capaz de reflexión, la doble experiencia de que, por un lado, se topa siempre ya consigo en el mundo como con algo contingentemente devenido, opaco; pero de que, por otro lado, justo mediante esa reflexión, se apresta también a hacer transparente ese en-sí y a elevarlo para-sí a la conciencia. De Hegel a Husserl pasando por Freud se han venido reiterando los intentos de llevar adelante este proceso de cobrar conciencia de sí mismo a partir del modo de lo ya dado con que el sujeto se topa consigo en el mundo y de encontrar un punto de vista metodológico desde el cual aquello que prima facie se muestra como algo tozudamente extraterritorial y rehúsa como tal advenir a la conciencia: ya sea el cuerpo, nuestra naturaleza pulsional, el trabajo o el lenguaje, pudiera al cabo ser recogido en la reflexión, convertirse en algo familiar y transformarse en algo transparente. Freud plantea el imperativo de que el «ello» devenga yo, Husserl asigna a la fenomenología pura la meta de clarificar y poner bajo control consciente todo lo meramente implícito, lo pre-predicativo, lo ya sedimentado, lo no actual, en una palabra: el fundamento no pensado y oculto de la subjetividad en sus operaciones. También estas tentativas híbridas de una emancipación respecto de lo no consciente, respecto del trasfondo sobre que se asienta lo consciente caen víctimas de la utopía de una completa autotransparencia, trocándose con ello en desesperación nihilista y en escepticismo radical.

En la misma dialéctica viene a dar, en fin, el afán de escapar al tercer redoblamiento del sujeto como autor originariamente creador y a la vez alienado de ese origen. El hombre se reconoce como el tardío producto de una historia que se remonta a lo arcaico, y de la que no es señor, si bien esa historia remite por su parte a la autoría del hombre como productor. Cuanto más enérgicamente sale el pensamiento moderno en persecución de los orígenes, tanto más retroceden éstos: «El pensamiento moderno se propone paradójicamente avanzar en la dirección en que se cumple, y no cesa de ahondarse, ese retroceso». A ello trata de responder, por un lado, la filosofía de la historia desde Schelling hasta Lukács pasando por Marx, con la figura de pensamiento de un enriquecedor retorno a partir de lo extraño, con la figura de pensamiento de una odisea del espíritu, y, por otro, el pensamiento dionisiaco desde Hölderlin a Heidegger pasando por Nietzsche, con la idea de un dios que se hurta a sí mismo y

que «libera origen en la medida misma en que éste retrocede»[33]. Pero estas híbridas visiones de la historia, al vivir de un falso impulso escatológico, sólo pueden tornarse prácticas en forma de terror, automanipulación y esclavización.

En este pensamiento antropocéntrico, puesto en movimiento por Kant, que con sus utopías de liberación se ve atrapado en una práctica de esclavización, incluye también Foucault las ciencias humanas. A las ciencias experimentales de la naturaleza les concede prudentemente un puesto especial; manifiestamente, han escapado del entramado de prácticas de que surgen (principalmente de las prácticas del interrogatorio judicial) y cobrado una cierta autonomía. Otra cosa es lo que ocurre con las ciencias humanas. El giro antropológico se apodera primero de la gramática, la historia natural y la economía, de aquellas ciencias que surgieron todavía durante la época clásica como ciencias taxonómicas. La gramática general es sustituida por la historia de las lenguas nacionales, los «tableaus» de la historia natural por la evolución de las especies, y el análisis de las riquezas por una teoría que hace derivar los valores de uso y cambio del gasto de fuerza de trabajo. Con ello surge una perspectiva desde la que *el hombre* es percibido como *ser hablante y trabajador*. Las ciencias humanas se aprovechan de esa perspectiva; analizan al hombre como el ser que se ha acerca de las objetivaciones engendradas por él mismo, como ser hablante y trabajador. Al introducirse en ámbitos de conocimiento para los que es determinante la subjetividad en el sentido de la relación que entabla consigo mismo el hombre que vive, habla y actúa, la psicología, sociología y politología, y, en menor grado, también las ciencias del espíritu y de la cultura, vienen a dar en el remolino de la voluntad de saber, en la recta de un vertiginoso y productivo acrecentamiento del saber. Quedan expuestas a la dialéctica de liberación y esclavización con menos defensas que la ciencia de la historia, que al menos dispone del potencial de escepticismo de la relativización histórica, y sobre todo con menos defensa que la etnología y el psicoanálisis —pues éstos, aunque sea reflexivamente, se mueven (con Lévi-Strauss y Lacan) en la jungla del inconsciente estructural y del inconsciente individual.

Puesto que las ciencias humanas, sobre todo la psicología y la sociología, penetran con modelos *prestados* e ideales de obje-

---

[33] M. FOUCAULT (1966) 344-345.

tividad *extraños* en un hombre que precisamente viene fijado por la episteme moderna como objeto de investigaciones científicas, a espaldas de ellas puede operar un impulso que no pueden confesar sin poner en peligro su pretensión de verdad: justo aquel incesante afán de saber, de sojuzgarse a sí mismo y de continuo aumento de sí, con que el sujeto de la época postclásica, un sujeto metafísicamente aislado y estructuralmente desbordado, un sujeto abandonado de Dios y que se convierte a sí mismo en Dios, trata de escapar a las aporías de sus autotematizaciones: «Se cree fácilmente que el hombre se ha liberado de sí mismo tras haber descubierto que no estaba ni en el centro de la creación, ni en medio del espacio, ni quizá en la cima y fin último de la vida. Pero si el hombre ya no es soberano en el reino del mundo, si ya no reina en mitad del ser, las «ciencias humanas» constituyen peligrosos intermediarios en el espacio del saber»[34]. Simples intermediarios, porque a diferencia de las ciencias de la reflexión y la filosofía, no pueden fomentar directamente aquella dinámica autodestructora del sujeto que se pone a sí mismo, sino que inconscientemente son instrumenalizadas para ella. Las ciencias humanas son y seguirán siendo pseudociencias porque no pueden penetrar la coacción que las empuja al aporético redoblamiento del sujeto que se refiere a sí mismo y son incapaces de reconocer la voluntad de autoconocimiento y autocosificación, que estructuralmente generan —y tampoco pueden, por ende, soltarse del poder que las empuja. Es lo que había mostrado ya Foucault en la *Historia de la locura* analizando el caso del positivismo psiquiátrico.

¿Pero cuáles son entonces las razones que llevan a Foucault a reinterpretar en términos generalizantes como voluntad de poder esta voluntad de saber y verdad, constitutiva de la episteme moderna en general y de las ciencias humanas en particular, y a postular que *todos* los discursos, y de ningún modo sólo los modernos, pueden quedar convictos de un encubierto carácter de poder y de provenir de prácticas de poder? Pues es este supuesto el que marca el giro desde una arqueología del saber a la explicación genealógica de la proveniencia, aumento y caída de aquellas formaciones de discursos, que llenan sin huecos y sin sentido alguno el espacio de la historia.

---

[34] M. FOUCAULT (1966) 359.

10
APORÍAS DE LA TEORÍA DEL PODER

I

Con la dinámica del autoavasallamiento productor de saber, la arqueología de las ciencias humanas no sólo proporciona el punto de apoyo para un entrelazamiento interno de saber y voluntad de saber; *Las palabras y las cosas* plantea también las cuestiones que Foucault responde algunos años más tarde desarrollando a partir de la voluntad de saber esa categoría de poder en que se apoya su historiografía genealógica. Voy a referirme a tres dificultades.

a) A Foucault debió sin duda irritarle la notoria afinidad existente entre su arqueología de las ciencias humanas y la crítica de Heidegger a la metafísica de la Edad Moderna. Las epistemes o formas de saber del Renacimiento, el Clasicismo y la Modernidad designan cesuras «epocales» y a la vez estadios en la formación de la misma comprensión del Ser, centrada en el sujeto, que Heidegger analizó en conceptos similares desde Descartes a Nietzsche pasando por Kant. Pero a Foucault no le es posible emprender el camino de una superación de la filosofía del sujeto en términos de crítica a la metafísica, pues había demostrado que tampoco el concepto de la historia del Ser logra romper el círculo de la tercera autotematización del sujeto que se refiere a sí mismo, es decir, el círculo de sus esfuerzos por apoderarse de un origen que siempre se le escapa, que siempre queda más lejos. Precisamente la última filosofía de Heidegger,

era la tesis, cae en la trampa de ese rompecabezas que Foucault había tratado bajo el rótulo de «Le retour de l'origin». Por esta razón Foucault se ve en la necesidad de renunciar en adelante por completo al concepto de episteme.

b) Igual de problemática que la proximidad a Heidegger es la proximidad al estructuralismo. En *Las palabras y las cosas* Foucault había querido oponer a todos aquellos «que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar», y en general a todos los abogados «de formas de reflexión de izquierdas o izquierdistas» una liberadora risa filosófica[1]. Con este gesto, reflejo de la carcajada de Zaratustra, quiere arrancar del sueño antropológico a todos aquellos «que no quieren pensar sin pensar a continuación que es el hombre quien piensa». Éstos tienen que frotarse los ojos y hacerse la simple pregunta de si verdaderamente el hombre existe[2]. Manifiestamente, es al estructuralismo contemporáneo, a la etnología de Lévi-Strauss y al psicoanálisis de Lacan a los únicos que en ese momento Foucault considera capaces de pensar «el vacío del hombre desaparecido». El subtítulo que según el proyecto original había de llevar el libro, «Arqueología del estructuralismo», no tenía en modo alguno un sentido o una intención crítica. Pero esta perspectiva quedó disuelta en cuanto se hizo evidente que en el fondo era el estructuralismo el que había proporcionado el modelo para la descripción del representacionalismo semiótico que caracteriza a la episteme clásica[3]. Una superación estructuralista del pensamiento antropocéntrico no hubiera significado, pues, un sobrepujamiento de la modernidad, sino sólo una renovación explícita de la episteme protoestructuralista de la época clásica.

c) Otra dificultad provenía, en fin, de la circunstancia de que Foucault había desarrollado su estudio sobre la emergencia de las ciencias humanas en forma y sólo en forma de una arqueología del saber. ¿Cómo se podía añadir a este análisis de los

---

1 FOUCAULT (1966), 354.

2 FOUCAULT (1966), 332-333.

3 M. FRANK señala esta preferencia por el modelo de la representación, que Foucault no puede justificar con argumentos sistemáticos: *Was ist Neostrukturalismus?*, Francfort 1984, lecciones 9 y 10.

discursos científicos el estudio, bien conocido por sus primeros trabajos, de las correspondientes prácticas, sin poner en peligro la autosuficiencia de las formas de saber convertidas en universos cerrados? Este problema ocupa a Foucault en sus consideraciones metodológicas sobre «La arqueología del saber» (1969). En esta obra no adopta una posición del todo unívoca pero se inclina a poner los discursos por encima de las prácticas que le subyacen. El postulado estructuralista de que toda formación discursiva ha de entenderse rigurosamente a partir de sí misma, sólo parece poder cumplirse si las reglas constitutivas del discurso pueden también, por así decirlo, regir su base institucional. Según esta idea, es el discurso el que une las condiciones técnicas, económicas, sociales y políticas para formar una red funcional de prácticas, que después sirven a su reproducción.

Pero este discurso devenido completamente autónomo, liberado de restricciones contextuales y condiciones funcionales, es decir, un discurso que *gobierna* y regula las prácticas que le subyacen adolece de una dificultad de principio. Como fundamentales se reputan las reglas accesibles en términos arqueológicos, que gobiernan la correspondiente práctica discursiva. Pero estas reglas sólo pueden hacer comprensible un discurso en punto a sus condiciones de posibilidad; mas no bastan a explicar la práctica discursiva en su funcionamiento efectivo. Pues no hay reglas que puedan regular su propia aplicación. Un discurso regido por reglas no puede regular por sí solo el contexto en que está inserto: «Así pues, aunque influencias no discursivas en forma de prácticas sociales institucionales, habilidades, prácticas pedagógicas y modelos concretos (por ejemplo, el panóptico de Bentham) constantemente se entrometen en el análisis de Foucault... éste tiene que situar el poder productivo, revelado por las prácticas discursivas, en la regularidad de esas mismas prácticas. El resultado es la extraña noción de regularidades que se regulan a sí mismas»[4].

Foucault escapa a esta dificultad abandonando la autonomía de las formas de saber y sustituyéndola por una fundamentación en tecnologías de poder, y *subordinando* la arqueología del saber a una genealogía que explique la emergencia del saber a partir de las prácticas del poder.

---

[4] DREYFUS, RABINOW (1982); cfr. también HONNETH (1985), 133 ss.

Esta teoría del poder resulta también apta para la solución de los otros dos problemas: con ella Foucault puede dejar tras de sí la filosofía del sujeto sin apoyarse en modelos estructuralistas o en el modelo de la historia del Ser, que (según su propio análisis) permanecen por su parte apegados, sea a la episteme clásica o a la episteme moderna. La historia genealógica se desembaraza, así de la autonomía de unos discursos capaces de regirse a sí mismos, como de la secuencia «epocal» y dirigida de formas globales de saber. Sólo cuando bajo la mirada insobornablemente genealógica los discursos surgen como burbujas tornasoladas de la ciénaga de procesos anónimos de sojuzgamiento y explotan igual que ellos, queda conjurado, según parece, el peligro de antropocentrismo. Con esta enérgica inversión de las relaciones de dependencia entre formas de saber y prácticas de poder se abre Foucault, frente a la historia estrictamente estructuralista de los sistemas de saber, un planteamiento en términos de teoría de la sociedad, y frente a la historia de la comprensión del Ser, articulada en términos de crítica a la metafísica, un planteamiento naturalista. Los discursos de la ciencia, y en general los discursos en que se forma y transmite el saber, pierden su puesto privilegiado; constituyen, junto con las demás prácticas discursivas, complejos de poder que representan un ámbito objetual sui generis. En los rastreos de los tipos de discurso y formas de saber se trata ahora de descubrir las tecnologías de sojuzgamiento, en torno a las cuales se consolida un complejo de poder dominante, alcanza la primacía y es sustituido al cabo por el complejo de poder siguiente. La investigación histórica de tecnologías de poder, que instrumentalizan a los sistemas de saber, alcanzando tal instrumentalización hasta los criterios mismos de validez, ha de poder moverse sobre el firme suelo de una teoría naturalista de la sociedad.

Pero Foucault sólo consigue este suelo evitando pensar genealógicamente en lo tocante a su *propia* historiografía genealógica y haciendo irreconocible la procedencia de su concepto transcendental-historicista de poder.

En efecto, Foucault, como ya hemos mostrado, había estudiado en las ciencias humanas la forma de un saber que se presenta con la pretensión de purificar lo inteligible de todo lo empírico, contingente y particular, y que por virtud de esta pretendida separación de validez y génesis resulta particularmente apto como medio de poder: el saber moderno, al ponerse a sí

mismo absolutamente en tales términos, puede disimular ante sí y ante los demás el impulso que aguijonea al sujeto metafísicamente aislado y reflexivamente arrojado sobre sí mismo a emprender el camino de un incesante autoavasallamiento. Esta voluntad de saber penetraría en la constitución de los discursos científicos y explicaría por qué el saber puesto a punto por las ciencias humanas se condensa inmediatamente en poder disciplinario en forma de terapias, dictámenes, tecnologías sociales, planes de enseñanza, tests, informes de investigación, bancos de datos, propuestas de reforma, etc. La moderna voluntad de saber determina «el conjunto de reglas conforme a las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se dota a lo verdadero de efectos específicos de poder»[5]. Pero al pasar a la teoría del poder Foucault desliga esta voluntad de saber de su contexto de historia de la metafísica y la hace reducirse a la categoría de poder en general. Esta transformación se debe a dos operaciones. Primero Foucault postula para *todas* las épocas y *todas* las sociedades una voluntad constitutiva de verdad: «Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad: es decir, los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros»[6]. Aparte de esta generalización espacio-temporal, Foucault lleva a efecto una neutralización de contenido: desdiferencia la voluntad de saber y la convierte en una voluntad de poder, que sería inmanente a *todos* los discursos, y no sólo a los especializados en la verdad, de forma similar a como a las ciencias humanas les es inmanente la específica voluntad de autoavasallamiento del sujeto moderno. Sólo tras quedar borradas las huellas de esta transformación, puede reaparecer la voluntad de saber en el subtítulo del primer volumen de *Historia de la sexualidad* (1976), aunque ahora rebajada a un caso especial —el «mecanismo de la verdad» aparece ahora como uno entre varios «mecanismos de poder».

El origen, así encubierto, que el concepto de poder tiene en el concepto de voluntad de verdad y saber, inicialmente pergeñado en términos de crítica a la metafísica, explica también el

---

[5] M. FOUCAULT, *Sexo, Verdad y Poder,* Barcelona 1978, 236 (citado en lo que sigue como 1978 b)

[6] M. FOUCAULT (1978 b), 234.

uso sistemáticamente ambiguo de la categoría «poder». Pues ésta mantiene, por un lado, la inocencia de un concepto utilizable en términos descriptivos y sirve a un *análisis empírico* de tecnologías de poder, que por su lado metodológico en casi nada se distingue de una sociología del saber, de orientación histórica, que procediera en términos funcionalistas. Pero por otro, en virtud de la encubierta historia de su emergencia, la categoría de poder conserva también el sentido de un concepto fundamental pergeñado en términos de *teoría de la constitución* de la experiencia, que es el que presta al análisis empírico de tecnologías de poder su significado y carácter de crítica a la razón y asegura a la historiografía genealógica su efecto desenmascarador.

II

Esta ambigüedad sistemática explica, pero no justifica, la paradójica asociación de actitud positivista y pretensión crítica que caracteriza los trabajos de Foucault desde los años setenta. En *Vigilar y castigar* (1976) trata Foucault (valiéndose predominantemente de material francés) las tecnologías de dominio, que surgieron en la época clásica (groso modo, pues, en la época del absolutismo) y en la Modernidad (es decir, desde fines del siglo XVIII). Las correspondientes formas de ejecución de las penas sirven de hilo conductor para una investigación en cuyo centro está el «nacimiento de la prisión». Aquel complejo de poder, que en la época clásica se concentró en torno a la soberanía del Estado monopolizador de la violencia, tiene su precipitado en los juegos de lenguaje jurídicos del derecho natural moderno, que opera con los conceptos básicos de contrato y ley. Pese a lo cual la tarea efectiva de las teorías absolutistas del Estado no es tanto la justificación de los derechos del hombre como la justificación de la concentración de todo poder en manos del soberano. Lo que a éste le importa es la construcción de un aparato administrativo público centralizado y la producción de un saber organizatorio que pueda utilizarse con fines administrativos. No es el ciudadano con sus derechos y deberes, sino el súbdito con su cuerpo y vida, quien es objeto de la nueva necesidad de saber que, en un principio, queda satisfecha con el saber administrativo y estadístico acerca de nacimientos y defunciones, enfermedad y criminalidad, trabajo y tráfico mercantil, bienestar

y pobreza de la población. En todo ello ve ya Foucault los inicios de una biopolítica que se forma gradualmente al abrigo oficial de unos discursos desarrollados en términos jurídicos y referidos a la soberanía del Estado. Con ello surge un poder disciplinario distinto, desconectado del juego de lenguaje normativo. Este poder disciplinario se condensa en un nuevo complejo de poder, en el complejo de poder moderno, a medida que las ciencias humanas se convierten en medio de este poder y hacen penetrar la forma panóptica de control en todos los poros del cuerpo sojuzgado y del alma objetivada.

La sustitución del suplicio por la prisión como método de castigo, la considera Foucault como un proceso paradigmático en que trata de mostrar cómo el pensamiento antropocéntrico moderno tiene su origen en las modernas tecnologías de poder. Los castigos y torturas demasiadas a que el criminal es sometido en la época clásica, Foucault los entiende como una brutal escenificación, que el pueblo vive con ambivalencia, del poder del soberano que ejercita su venganza. En la modernidad esta demostrativa inflicción de tormentos corporales es sustituida por penas de privación de libertad en un establecimiento cerrado sobre sí mismo. La prisión panóptica la interpreta Foucault como un dispositivo que no solamente torna dóciles a los presos, sino que los transforma. El influjo normalizador de un poder disciplinario omnipresente, que todo lo abarca, penetra, a través del adiestramiento del cuerpo, en el comportamiento cotidiano, produce un cambio de actitud moral y en todo caso fomenta la motivación al trabajo regulado y a la vida ordenada. Esta tecnología del castigo puede difundirse velozmente a fines del siglo XVIII porque la prisión es sólo un elemento en un rico conjunto de disciplinas del cuerpo. Éstas se imponen por la misma época en las fábricas y casas de trabajo, en los cuarteles, las escuelas, los hospitales y las prisiones. Son las ciencias humanas las que después se encargan de prolongar, en forma sublimada, el efecto normalizador de estas disciplinas corporales hasta lo más íntimo de las personas y poblaciones, objetivadas científicamente a la vez que empujadas al interior de su subjetividad[7].

[7] «Estas ciencias con las que nuestra "humanidad" se viene entusiasmando desde hace más de un siglo tienen su matriz técnica en la minucia quisquillosa y aviesa de las disciplinas y de las formas de investigación que comportan. Estas últimas quizá sean a la psicología, a la psiquiatría, a la pedagogía, a la crimino-

Las ciencias humanas representarían por *su propia forma* una amalgama de poder y saber *—formación del poder y formación del saber constituyen una unidad indisoluble.* Mas esta enérgica tesis no puede fundamentarse sólo con argumentos funcionalistas. Foucault sólo muestra cómo con la aplicación, en forma de terapias y en forma de tecnologías sociales, de los conocimientos cosechados por las ciencias humanas pueden conseguirse efectos disciplinarios que se asemejan a los efectos de las tecnologías de poder. Pero para probar lo que pretende probar, Foucault tendría que demostrar (por ejemplo en el marco de una teoría del conocimiento planteada en términos de pragmática transcendental) que estrategias específicas de poder se transforman en las correspondientes estrategias científicas de objetivación de expe-

---

logía y a tantas otras extrañas formas de conocimiento lo que el terrible poder de encuesta inquisitorial fue al sosegado conocimiento acerca de los animales, las plantas o la tierra. En el umbral de la época clásica, Bacon, hombre de leyes y estadista, trató de definir para las ciencias empíricas una metodología de encuesta o investigación. ¿Qué "grand Surveillant" confeccionará la correspondiente de examen para las ciencias humanas? A menos que tal cosa no sea posible. Pues si es verdad que el método inquisitorial de encuesta, al convertirse en técnica para las ciencias empíricas, se separó del procedimiento inquisitorial en que históricamente estaba enraizado, el examen, en lo que es de sí, ha permanecido sumamente próximo al poder disciplinario que lo ha formado. Sigue siendo todavía un elemento interno de las disciplinas. Bien es verdad que parece haber experimentado una depuración especulativa al integrarse en ciencias como la psiquiatría, o la psicología. Y en efecto, se le ve, en forma de tests, de entrevistas, de interrogatorios, de consultas, rectificar en apariencia los mecanismos de las disciplinas: la psicología escolar se encarga de corregir los rigores de la escuela, lo mismo que la entrevista médica o psiquiátrica se encargan de rectificar los efectos de la disciplina del trabajo. Pero no hay que engañarse: estas técnicas no hacen más que remitir a los individuos de una instancia disciplinaria a otra, y reproducen, bajo una forma concentrada o formalizada, el esquema de poder-saber propio de toda disciplina. La metodología inquisitorial que dio lugar a las ciencias de la naturaleza se separó de su modelo político-jurídico; el examen, en cambio, permanece atrapado en la metodología disciplinaria» (M. FOUCAULT (1975), 227). Este pasaje es interesante en un doble aspecto. En primer lugar, la comparación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas enseñaría que ambas nacieron de tecnologías de poder, pero que sólo las ciencias de la naturaleza han podido separarse de su contexto de emergencia y desarrollarse en forma de discursos serios, discursos capaces de desempeñar efectivamente su pretensión de objetividad y verdad. En segundo lugar, Foucault es de la opinión de que las ciencias humanas no pudieron separarse en absoluto de su contexto de emergencia, porque en el caso de estas ciencias las prácticas del poder no sólo intervienen casualmente en la historia de su emergencia, sino que adoptan el papel transcendental de constitución del saber.

riencias tenidas en el contexto del habla cotidiana, prejuzgando con ello el sentido de la utilización de los enunciados teóricos acerca de los ámbitos objetuales así constituidos[8]. Sus primeras ideas acerca del papel epistemológico de la mirada clínica, que en cualquier caso apuntan en esta dirección, Foucault no volvió a retomarlas. Pues de otro modo, apenas hubiera podido ocultársele que en las ciencias humanas de los años setenta hace ya mucho tiempo que no dominan el campo los planteamientos objetivistas, antes tienen que competir con planteamientos críticos y hermenéuticos que, por su propia forma de saber, están cortados al talle de posibilidades de empleo *distintas* que la manipulación y automanipulación. En *Las palabras y las cosas* Foucault había hecho derivar las ciencias humanas de la fuerza constituyente de una voluntad de saber explicada en términos de historia de la metafísica. La teoría del poder tiene por objeto, como hemos visto, ocultar esta conexión. De ahí que en adelante permanezca vacío el lugar de las discusiones concernientes a teoría de la constitución. La «voluntad de saber» retorna en el título del primer tomo de la *Historia de la sexualidad* (1976), pero en una forma enteramente transmutada por la teoría del poder. Esa voluntad ha perdido el sentido transcendental de una voluntad, estructuralmente generada, de autoavasallamiento por medio del saber y ha adoptado la forma empírica de una tecnología especial de poder que, junto con otras tecnologías de poder, hace posibles las ciencias humanas.

Esta evidente positivización de la voluntad de verdad y saber aparece con claridad en una autocrítica que Foucault expuso en 1980 en Berkeley. En ella admite que el análisis de las tecnologías de dominación efectuado en *Vigilar y castigar* suministra una imagen unilateral: «Si uno quiere analizar la genealogía del sujeto en las sociedades occidentales tiene que tomar en cuenta no solamente técnicas de dominación sino también técnicas del yo. Digamos que uno tiene que tener en cuenta la interacción entre esos dos tipos de técnicas, el punto en que las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros recurren a procesos por los que el individuo actúa sobre sí mismo»[9]. Estas tecnologías

---

[8] Cfr. J HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort 1968; cfr. también K. O. APEL, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse*, Francfort 1979.

[9] HOWISON, «Lecture on Truth and Subjectivity», 20 de octubre 1980, Berkeley, manuscrito, p. 7.

que estimulan a los individuos a examinarse concienzudamente y averiguar la verdad sobre sí mismo, las hace derivar Foucault, como es sabido, de las prácticas de la confesión, y en general del examen cristiano de conciencia. Prácticas estructuralmente similares que durante el siglo XVIII penetran en todos los ámbitos de la educación, erigen, en torno al centro que es la percepción de las excitaciones sexuales propias y extrañas, un verdadero arsenal de instrumentos de autoobservación y autoescudriñamiento. A estas tecnologías de «verdad», que no es que abran el interior del individuo, sino que por medio de un tejido cada vez más denso de relaciones consigo mismo son las que acaban produciendo la interioridad, el psicoanálisis, finalmente, les da la forma de una terapia de base científica[10].

En resumen, la genealogía de las ciencias humanas, que traza Foucault, se nos presenta en un irritante doble papel. Por una parte representa el *papel empírico* de un análisis de tecnologías de poder cuyo objeto es explicar el plexo de funciones en que quedan insertas en la sociedad las ciencias del hombre; las relaciones de poder interesan aquí como condiciones del nacimiento y como efectos sociales del saber científico. Pero esta misma genealogía juega, por otro lado, el *papel transcendental* de un análisis de tecnologías de poder, cuyo fin es explicar cómo son en general posibles los discursos científicos sobre el hombre. Las relaciones de poder interesan aquí como condiciones de constitución del saber científico. Ahora bien, estos dos papeles epistemológicos ya no quedan repartidos entre enfoques en pugna que se limitaran a referirse al mismo objeto, es decir, al sujeto humano en sus manifestaciones vitales. Antes bien, la historiografía genealógica ha de ser ambas cosas a la vez: ciencia social funcionalista e investigación sobre la constitución de los objetos de la experiencia.

En su concepto de poder Foucault forzó una fusión de la noción idealista de síntesis transcendental y de los supuestos de una ontología empirista. Tal planteamiento no nos ofrece salida

[10] En la *Historia de la sexualidad* investiga Foucault los contextos de emergencia a que se acomoda el psicoanálisis. De nuevo serían argumentos funcionalistas los que vendrían a justificar lo que no pueden justificar, a saber: que son tecnologías de poder las que constituyen el ámbito de conocimiento científico y que, por tanto, también prejuzgan los criterios de validez en punto a lo que dentro del discurso se considera verdadero o falso.

alguna de la filosofía del sujeto: baste tener presente que el concepto de poder, cuya función es proporcionar un denominador común a los contrapuestos elementos semánticos que en él concurren, está tomado por su parte del repertorio de la propia filosofía de la conciencia. Según esta filosofía el sujeto sólo puede entablar básicamente dos tipos de relaciones con el mundo de los objetos representables y manipulables: relaciones cognitivas, que vienen reguladas por la *verdad* de los juicios, y relaciones prácticas que vienen reguladas por el *éxito* de las acciones. El poder es aquello con que el sujeto opera en el mundo cuando sus acciones tienen buen suceso. El éxito de la acción depende de la verdad de los juicios que entran en el plan de acción; a través del criterio que es el éxito de la acción, el poder permanece dependiente de la verdad. Esta dependencia del poder respecto de la verdad, Foucault la invierte de un plumazo en una dependencia de la verdad respecto del poder. De ahí que tal poder fundante no necesite ya quedar ligado a las competencias de los sujetos que actúan y juzgan —el poder se trueca en algo exento de sujeto. Empero, nadie escapa a las coacciones que en punto a estrategia conceptual ejerce la filosofía del sujeto recurriendo a meras operaciones de inversión en las categorías fundamentales de ésta. Foucault no puede hacer desaparecer en un concepto de poder tomado a su vez de la filosofía del sujeto todas aquellas aporías de que acusa a la filosofía del sujeto. Nada tiene, pues, de extraño que esas mismas aporías vuelvan a irrumpir en esa historiografía declarada anticiencia, que se apoya en categoría tan paradójica. Y puesto que Foucault no da metodológicamente cuenta de estas incompatibilidades, permanece también oculta la base de la unilateralidad de sus trabajos empíricos.

Con su giro hacia la teoría del poder une Foucault, en efecto, la expectativa de que sus investigaciones puedan romper el círculo en que las ciencias humanas se hallarían atrapadas sin remedio. Mientras que el pensamiento antropocéntrico, en virtud de la dinámica del proceso de autoavasallamiento sin fondo en que se ve atrapado el sujeto al devenir reflexivo, se ve arrastrado a la vorágine del objetivismo, es decir, de la objetualización del hombre, la genealogía del saber se levantaría a la verdadera objetividad del conocimiento. Ya hemos visto que la historiografía genealógica ha de efectuar tres sustituciones para justificarse a sí misma en términos de teoría del poder: la aclaración herme-

néutica de plexos de sentido es sustituida por un análisis de estructuras carentes en sí de sentido; las pretensiones de validez sólo interesan en adelante como funciones de complejos de poder; y los juicios de valor, y en general la problemática de la justificación de la crítica, quedan eliminados en favor de explicaciones históricas valorativamente neutrales. El nombre de «anticiencia» no sólo se explica por la oposición a las ciencias humanas dominantes; señaliza al propio tiempo la ambiciosa tentativa de superar estas pseudociencias. El puesto de ellas lo ocupa ahora una investigación genealógica que, sin necesidad de andar corriendo tras falsos modelos, tras los modelos de las ciencias naturales, podrá medirse un día en su *status* científico con el *status* de esas ciencias. Yo creo que Paul Veyne atina con la verdadera intención de su amigo cuando describe a Foucault como «historiador en estado puro» que no quiere sino decir estoicamente cómo han sido las cosas: «Todo es histórico... y hay que vaciar todos los "ismos". Sólo hay en la historia constelaciones individuales e incluso únicas y cada una es plenamente explicable a partir de su propia situación»[11].

Sin embargo, ni la dramática historia de la influencia ejercida por Foucault ni su fama de inococlasta podrían explicarse si la fría fachada de este historicismo radical no se limitara a ocultar la pasión del modernismo estético. La genealogía sufre un destino parecido a aquel que Foucault había leído en las manos de las ciencias humanas: a medida que se restringe a una objetividad vacía de toda reflexión, a una descripción del cambio caleidoscópico de prácticas de poder, que ascéticamente renuncia a toda participación siquiera sea virtual, la historiografía genealógica se delata como la pseudociencia *presentista, relativista y criptonormativa* que no quiere ser. Mientras que las ciencias humanas, según el propio diagnóstico de Foucault, se entregan al irónico movimiento de un autoavasallamiento cientificista y terminan en, o por mejor decir, sucumben a, un *objetivismo sin remedio,* en la historia genealógica se cumple un destino no menos irónico; se entrega al movimiento de una cancelación del sujeto, caracterizada por un historicismo radical, y termina en un *incurable subjetivismo.*

---

[11] P. VEYNE, *Foucault revolutionne l'histoire,* París 1978, 231-32.

III

Foucault se siente un «positiviste hereux» porque propone tres reducciones metodológicamente preñadas de consecuencias; la «comprensión» que ejercita el intérprete como participante en discursos queda reducida, desde el punto de vista del observador etnológico, a «explicación» de discursos; las pretensiones de validez quedan reducidas en términos funcionalistas a efectos de poder; y el «debes» queda reducido en términos naturalistas al «es». Hablo de reducciones porque los aspectos internos que son el *significado, la validez veritativa y la valoración,* en modo alguno se agotan por entero en los aspectos externamente aprehendidos que son las prácticas de poder. Los momentos eliminados y reprimidos retornan y afirman su propio derecho —sobre todo en el plano metateórico. Foucault, en efecto, se ve envuelto en aporías en cuanto trata de explicar cómo hay que entender lo que el propio historiador genealógico hace. La presunta objetividad del conocimiento se ve entonces puesta en cuestión (1) por el involuntario *presentismo* de una historiografía que permanece ligada a su situación de partida; (2) por el inevitable *relativismo* de un análisis referido al presente que ya sólo puede entenderse a sí mismo como una empresa práctica dependiente del contexto; y (3) por el arbitrario *partidismo* de una crítica que no puede dar razón a sus fundamentos normativos. Foucault es lo suficientemente insobornable como para confesar estas inconsecuencias —pero no extrae de ellas moraleja alguna.

1) Foucault quiere eliminar, como hemos dicho, la problemática hermenéutica y con ella aquella autorreferencialidad que se pone en marcha con el acceso, en términos de comprensión, al ámbito objetual. El historiador genealógico no ha de proceder como el hermeneuta, no ha de intentar hacer comprensible lo que los actores en cada caso hacen y piensan, a partir de un plexo de tradición entretejido con la propia autocomprensión de los actores. Antes bien, ha de explicar el horizonte dentro del cual tales manifestaciones pueden en general aparecer como dotadas de sentido, a partir de las prácticas que les subyacen. Así por ejemplo, la prohibición de la lucha de gladiadores en la Roma tardía no la hará derivar del influjo humanizante del cristianismo, sino de la disolución de una formación de poder por la siguien-

te[12]: en el horizonte del nuevo complejo de poder en la Roma que sigue a Constantino es, por ejemplo, completamente natural que el príncipe ya no considere al pueblo como un rebaño de ovejas que tiene que apacentar, sino como una tropa de niños necesitados de educación —y a los niños no se les puede permitir sin más asistir a tan truculentos espectáculos. Los discursos con que se justificó la introducción o la prohibición de la lucha de gladiadores, sólo pueden considerarse ya como disfraces de la práctica de dominio que de forma no consciente está a la base. En tanto que fuente de todo sentido tales prácticas carecen, por su parte, de sentido. El historiador ha de acercarse a ellas desde fuera para aprehenderlas en su estructura. Para ello no se precisa de ninguna precomprensión hermenéutica, sino únicamente del concepto de historia como un cambio de forma caleidoscópico —carente de sentido— de universos de sentido que nada tienen entre sí en común fuera de la determinación de ser protuberancias del poder en general.

Pero pese a esta autocomprensión apegada al objetivismo, basta echar una ojeada sobre cualquier libro de Foucault para darse cuenta de que tampoco el historicista radical puede explicar las tecnologías de poder y las prácticas de dominación si no es comparándolas entre sí —en modo alguno puede explicar cada una de ellas como totalidad a partir sólo de sí misma. Y los puntos de vista desde los que se hacen tales comparaciones, permanecen inevitablemente ligados a la situación hermenéutica de que parte el intérprete. Esto queda de manifiesto en varios aspectos, por ejemplo en el hecho de que Foucault no pueda escapar a la necesidad de efectuar una división por épocas, implícitamente referida a la actualidad. Ya se trate de la historia de la locura, de la historia de la sexualidad, o de la historia de la ejecución de las penas, las formaciones de poder de la Edad Media, del Renacimiento y de la época clásica remiten siempre a ese poder disciplinario, a esa biopolítica que Foucault considera destino de nuestro tiempo. En la parte final de *La arqueología del Saber* Foucault se hace a sí mismo esta objeción, aunque sólo para esquivarla: «Esta cuestión, lo confieso, me deja más preocupado que las objeciones hechas anteriormente. Es una cuestión que no me sorprende en absoluto; pero me hubiera gustado

[12] P. VEYNE (1978).

dejarla en suspenso algún tiempo más. Pues ocurre que por el momento, y sin que pueda aún prever un plazo, *mi* discurso, lejos de determinar el lugar desde el que habla, esquiva el suelo sobre que podría apoyarse»[13]. Foucault es consciente, aun sin poder darle respuesta, de la aporía de un procedimiento que quiere ser objetivista y que a la vez no puede menos de constituir un diagnóstico de nuestro tiempo.

A la reiterada melodía de un irracionalismo que hace profesión de sí mismo Foucault sólo cede en el contexto de su interpretación de Nietzsche. Aquí, en efecto, la autoextinción o «el sacrificio del sujeto del conocimiento», que el historicista radical ha de exigirse a sí mismo, aunque sólo por mor de la objetividad del puro análisis estructural, sufre la irónica suerte de trocarse en lo contrario: «En apariencia, o mejor, según la máscara que implica, la conciencia histórica es neutra, despojada de toda pasión, encarnizada solamente con la verdad. Pero si se interroga a sí misma, y de una forma *más general* interroga a *toda* conciencia científica en su historia, descubre entonces las formas y transformaciones de una voluntad de saber que es instinto, pasión, encarnizamiento inquisidor, refinamiento cruel, maldad; descubre la violencia de las tomas de partido: toma de partido contra la felicidad ignorante, contra las ilusiones vigorosas con las que se protege la humanidad, toma de partido por todo lo que en la investigación hay de peligroso y en el descubrimiento de inquietante. El análisis histórico de este gran querer-saber que recorre a la humanidad permite, pues, a la vez percatarse de que no hay conocimiento que no descanse en la injusticia (que no existe, pues, en el conocimiento mismo un derecho a la verdad o un fundamento de lo verdadero)»[14].

Así, la tentativa de explicar solamente a partir de sí mismas las formaciones de discurso y poder bajo la severa mirada objetualizadora del analítico que se acerca desde lejos y que, ignorando toda comprensión, se enfrenta a lo nativo y familiar, acaba trocándose justo en lo contrario. El desenmascaramiento de las ilusiones objetivistas de *todo* querer-saber conduce a la complicidad con una historiografía narcisistamente vuelta hacia el lugar que ocupa el observador, que instrumentaliza la consideración

[13] M. FOUCAULT (1969), 267.
[14] M. FOUCAULT (1968), 27.

del pasado para proveer a las necesidades del presente: «La "wirkliche Historie" (la historiografía real) efectúa, en vertical al lugar en que está, la genealogía de la historia»[15].

2) Pero al igual que no puede escapar a este presentismo extremado, la historiografía de Foucault tampoco puede escapar al relativismo. Sus investigaciones se ven atrapadas en la autorreferencialidad que el tratamiento naturalista de la problemática de la validez tenía por fin eliminar. En efecto, la historiografía genealógica tiene por objeto hacer accesibles a un análisis empírico las prácticas del poder, precisamente en su función constituidora de discursos. Desde esta perspectiva las pretensiones de verdad no sólo se restringen a los discursos dentro de los cuales aparecen en cada caso, sino que agotan en general su significado en la aportación funcional que hacen a la autoafirmación del universo discursivo de que se trate. El sentido de las pretensiones de validez estriba, pues, en los efectos de poder que tienen. Mas por otra parte, este supuesto fundamental de la teoría del poder es autorreferencial; si es cierto, no puede menos de destruir también la base de validez de las investigaciones que inspira; pero si la pretensión de verdad que el propio Foucault vincula a su genealogía del saber, fuera efectivamente ilusoria y se agotara en los efectos que su obra es capaz de provocar en el círculo de quienes le siguen, entonces toda la empresa de desenmascaramiento crítico de las ciencias humanas habría perdido su aguijón e interés. Pues Foucault hace historia genealógica precisamente con la intención, intención tomada completamente en serio, de poner en marcha una ciencia que sea superior a las desprestigiadas ciencias humanas. Y si esta superioridad no pudiera expresarse en que esas pseudociencias, convictas de su carácter de tales, son sustituidas por algo más convincente; si su superioridad sólo se expresara en el efecto de desplazar de *hecho* discursos científicos hasta ahora dominantes, entonces la teoría de Foucault se agotaría en política de la teoría, y por cierto en una política de la teoría con objetivos tan pretenciosos, que sin duda desbordarían las fuerzas de que puede disponer una empresa llevada adelante por un solo hombre, por heroica que pueda ser. Foucault es consciente de ello. De ahí que intente caracterizar

---

[15] M. FOUCAULT (1968), 22.

la superioridad de la historia genealógica sobre todas las demás ciencias humanas de un modo que resulte compatible con los supuestos de su propia teoría. Con este fin aplica la historiografía genealógica a sí misma; en la historia de su propia emergencia ha de poderse mostrar la diferencia que pueda fundar su ventaja sobre las demás ciencias humanas.

La genealogía del saber hace uso de aquellas descalificadas formas de saber, de las que se deslindan las ciencias establecidas; ofrece el medio para la rebelión de «las formas de saber sojuzgadas». Por tales entiende Foucault no primariamente los sedimentos, velados a la vez que mantenidos presentes, del saber erudito, sino las experiencias, nunca elevadas a saber oficial, nunca lo bastante articuladas, de los grupos sometidos al poder. Se trata del saber implícito de «la gente» que en un sistema de poder constituyen el poso y que son los primeros en experimentar en su propio cuerpo una tecnología de poder, ya sea como sufrientes o como ejecutores materiales de la maquinaria del sufrimiento —por ejemplo el saber de los sometidos a tratamiento psiquiátrico y de los enfermeros, de los delincuentes y de los guardias, de los presos y del personal de vigilancia, de los negros y de los homosexuales, de las mujeres y de las brujas, de los vagabundos, de los niños y de los chiflados. La genealogía desarrolla sus trabajos de excavación en el obscuro fondo de ese saber local, marginal y alternativo, «que sólo obtiene su fuerza de la dureza con que se opone a todo lo que le rodea». Este caudal de saber queda descalificado de ordinario como «no objetivo o insuficientemente articulado: son formas de saber ingenuas, de rango ínfimo, que quedan por debajo del nivel de saber y cientificidad exigido»[16]. Pero en ellos dormita «el saber histórico de las luchas». La genealogía, al elevar estos «recuerdos locales» al nivel de «conocimientos eruditos», se pone, pues, del lado de aquellos que se resisten a las correspondientes prácticas de poder. Desde esta posición de contrapoder se hace con una perspectiva que iría más allá de las perspectivas de los que en cada caso ostentan el poder. Desde esta perspectiva podría transcender todas las pretensiones de validez que sólo se constituyen dentro del círculo mágico del poder. La conexión con el desca-

[16] M. Foucault (1978), 60 (De una lección pronunciada el 7 de enero de 1976 en el Collège de France).

lificado saber de la gente otorgaría al trabajo de reconstrucción del historiador genealógico la superioridad «que ha conferido su fuerza esencial a la crítica ejercida por los discursos de los últimos quince años»[17].

Esto recuerda un argumento del primer Lukács. Según éste la teoría marxista debería su imparcialidad ideológica a las privilegiadas posibilidades de conocimiento que comporta la perspectiva experiencial a que da lugar la posición que ocupan los asalariados en el proceso de producción. Empero, este argumento sólo era concluyente en el marco de una filosofía de la historia que en el interés de clase de los proletarios quería descubrir el interés general, y en la conciencia de clase del proletariado la autoconciencia de la especie. Pero la concepción que Foucault tiene del poder no permite tal concepto de contrapoder enmarcado en una filosofía de la historia y provisto de una posición privilegiada en punto a conocimiento. *Todo* contrapoder se mueve ya en el horizonte del poder al que combate, y en cuanto se alza con la victoria se transforma en un complejo de poder que provoca otro contrapoder. Este proceso circular no puede romperlo ni siquiera la genealogía del saber cuando activa la rebelión de las formas de saber descalificadas y moviliza el saber sojuzgado «contra la coacción que ejerce un discurso teórico, unitario, formal y científico»[18]. Quien derrota a la vanguardia teórica de hoy y supera la vigente jerarquización del saber, representa a su vez la vanguardia teórica de mañana, erige por su parte una nueva jerarquía de saber. En todo caso no puede reclamar para su saber ninguna superioridad basada en pretensiones de validez que transcendiesen los convenios locales.

Fracasa así la tentativa de poner la historiografía genealógica, con sus propios medios, a resguardo de autodesmentidos relativistas. La genealogía, al tornarse consciente de que proviene de una alianza del saber erudito con el saber descalificado, no hace sino confirmar que las pretensiones de validez de los contradiscursos no cuentan ni más ni menos que las de los discursos que ostentan el poder —tampoco ellas *son* otra cosa que los efectos de poder que provocan. Foucault se percata de este dilema, pero también en esta ocasión esquiva la respuesta. Y, una vez más,

[17] M. Foucault (1978), 61.
[18] M. Foucault (1978), 65.

sólo hace profesión de un perspectivismo militante en el contexto de su recepción de Nietzsche: «Los historiadores buscan en la medida de lo posible borrar lo que pueda traicionar en su saber el lugar desde el cual miran, el momento en el que están, el partido que toman —lo inapresable de su pasión. El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva... *Mira desde un ángulo determinado, con el propósito deliberado* de valorar, de decir sí o no, de seguir todos los rastros del veneno, de encontrar el mejor antídoto»[19].

3) Queda finalmente por examinar si Foucault logra escapar a aquel criptonormativismo, del que a su juicio se hacen culpables las ciencias humanas, pese a pretender ser valorativamente neutrales. La historia genealógica ha de remontarse, en actitud rigurosamente descriptiva, por detrás de los universos de discursos, y es solamente dentro de éstos donde se discute acerca de normas y valores. Así, pues, la historia genealógica pone entre paréntesis las pretensiones de validez normativa al igual que hizo con las pretensiones de verdad proposicional, y se abstiene de preguntar si algunas formaciones de discurso y poder podrían acaso estar más justificadas que otras. Foucault se resiste a la exigencia de tomar partido; se burla del «dogme gauchiste» de que «el poder es malo, es feo, es pobre, esteril, monótono, está muerto; mientras que aquello sobre que el poder se ejerce es bueno, es rico»[20]. No hay ningún «lado bueno». Tras esto se oculta la convicción de que ha llegado a su fin la política que desde 1789 ha estado bajo el signo de la revolución, de que están superadas las teorías que han pensado y repensado la relación de teoría y práctica.

Pero salta a la vista que incluso *esta* justificación de una neutralidad valorativa de segundo orden dista mucho de ser valorativamente neutral. Foucault se entiende a sí mismo como un disidente que hace la guerra al pensamiento moderno y al poder disciplinario disfrazado de humanismo. Todos sus trabajos están transidos de «engagement» hasta en el estilo y selección del vocabulario; el gesto crítico domina no sólo la autodefinición y autocomprensión de su obra entera, sino también la propia

[19] M. Foucault (1968), 22.
[20] M. Foucault (1978 b), 254.

articulación de su teoría. Foucault se distingue así, por un lado, del positivismo «engagé» de Max Weber, quien intenta trazar un deslinde entre la base valorativa elegida en términos de decisión y abiertamente declarada y los análisis efectuados en actitud valorativamente neutral. La crítica de Foucault se basa más bien en la retórica postmoderna de su exposición que en los supuestos postmodernos de su teoría.

Pero por otro lado Foucault se distingue también de la crítica ideológica de un Marx, el cual desenmascara la autocomprensión humanista de la modernidad apelando al contenido normativo de los ideales burgueses. Foucault no tiene la intención de proseguir aquel contradiscurso que desde sus comienzos la modernidad ha mantenido consigo misma; su intención no es *afinar* el juego de lenguaje de la teoría política moderna (con las categorías de autonomía y heteronomía, moralidad y legalidad, emancipación y represión) y volverlo contra las patologías de la modernidad —lo que Foucault quiere es socavar la modernidad y sus juegos de lenguaje. Su resistencia no busca justificarse como imagen invertida del poder vigente: «¿La imagen invertida del poder? No, no es eso tampoco; porque si no fuera más que eso, no resistiría. Para resistir tiene que ser como el poder. Tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que como él se organice, se coagule y se cimente. Que vaya de abajo a arriba como él, y se distribuya estratégicamente»[21].

La disidencia extrae su única justificación de poner trampas al discurso humanista sin dejarse atrapar en él; esta autocomprensión estratégica la explica Foucault por las características de la propia formación moderna de poder. Ese poder disciplinario, cuyo carácter local, constante, productivo y que todo lo penetra, capilarmente ramificado, que Foucault describe una y otra vez, toma asiento más bien en los cuerpos que en las cabezas. Tiene la forma de un biopoder que se posesiona más de los cuerpos que de los espíritus y que somete el cuerpo a una inmisericorde coerción normalizadora —sin haber menester para ello de una base normativa. El poder disciplinario funciona sin necesidad de recurrir al rodeo de una falsa conciencia que se hubiera desarrollado en los discursos humanistas y que por tanto estuviera expuesta a la crítica ejercida por los contradiscursos. Los discursos

---

[21] M. Foucault (1978 b), 258.

propios de las ciencias humanas se funden más bien con las prácticas de su aplicación en un complejo opaco de poder contra el que ha de rebotar todo linaje de crítica ideológica. La crítica humanista, que como la de Marx o la de Freud, se basa en la superada oposición entre poder legítimo e ilegítimo, motivos conscientes e inconscientes y la saca a la palestra contra las instancias de la opresión, la explotación, la represión, etc., corre por su parte el riesgo de no hacer otra cosa que reforzar el «humanismo» bajado mientras tanto del cielo a la tierra y petrificado en poder normalizador.

Ahora bien, este argumento acaso pueda bastar para no entender ya la historiografía genealógica como crítica sino como táctica, como medio de hacer la guerra a una formación de poder normativamente inexpugnable. Pero cuando de lo que se trata es de empezar a movilizar contrapoder, de emprender luchas y confrontaciones que han de ser abundosas en ardides y trampas, se plantea la cuestión de por qué resistirnos a este poder omnipresente que circula por las venas y arterias del cuerpo social moderno, en vez de plegarnos a él. En este último caso también las armas de la genealogía del saber serían superfluas. Pues es evidente que un análisis valorativamente neutral de los puntos fuertes y débiles del adversario es de utilidad para aquel que quiere emprender la lucha —pero, ¿por qué emprenderla?: «¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?, ¿por qué debemos oponernos a la dominación? Sólo introduciendo algún tipo de nociones normativas podría Foucault empezar a dar respuesta a esta pregunta. Sólo introduciendo nociones normativas podría empezar a decirnos qué es lo que está mal en el moderno régimen de poder/conocimiento y por qué debemos oponernos a él»[22]. En una ocasión, se trataba de una entrevista, Foucault no pudo esquivar la pregunta; es el único pasaje en que hace una vaga referencia a criterios postmodernos de justicia: «Para poder proceder contra las disciplinas en la lucha contra el poder disciplinario, no debería tomarse la dirección del viejo derecho de soberanía, sino que debería pasarse a un nuevo derecho que no sólo estuviera liberado de las disciplinas sino a la vez también del principio de soberanía»[23].

---

[22] N. FRASER, «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», en *Praxis International*, tomo 1, 1981, 283.

[23] M. FOUCAULT (1978), 254. (De una lección pronunciada el 14 de enero de 1976 en el Collège de France).

Aun prescindiendo de que partiendo de Kant han venido desarrollándose concepciones morales y políticas de las que en absoluto puede decirse que sirvan solamente a la tarea de justificar la soberanía del Estado monopolizador de la violencia, Foucault guarda completo silencio sobre este tema. Pero en cuanto se intenta extraer de sus vehementes acusaciones contra el poder disciplinario los criterios de que implícitamente está haciendo uso, nos encontramos con conocidos elementos del juego de lenguaje normativista que explícitamente se rechaza. También para Foucault resultan escandalosos, en efecto, la relación asimétrica entre los que tienen el poder y los sometidos al poder, así como el efecto cosificador de las tecnologías de poder que menoscaban la integridad corporal y moral de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. N. Fraser ha propuesto una interpretación, que no es que permita escapar del dilema, pero que explica de dónde proviene el criptonormativismo de esta historiografía que se declara valorativamente neutral[24].

El concepto de voluntad de poder de Nietzsche y el concepto de soberanía de Bataille recogen de forma más o menos abierta el contenido experiencial normativo de la modernidad estética. Por el contrario, Foucault toma su concepto de poder de la tradición empirista, despojándolo del potencial de experiencia que comportaba aquella fascinación transida de espanto y éxtasis, de la que se nutrió la vanguardia estética desde Baudelaire hasta los surrealistas. Y sin embargo el «poder» conserva también en manos de Foucault una referencia literalmente estética a la percepción del cuerpo, a la dolorosa experiencia del cuerpo maltratado y castigado. Este momento resulta incluso determinante para la formación moderna de poder, que debe su nombre de biopoder a la circunstancia de que por las sutiles vías de la objetivación científica y de una subjetividad generada por tecnologías de «verdad» penetra profundamente en el cuerpo cosificado y se posesiona de todo el organismo. Biopoder significa aquella forma de socialización que elimina todo momento espontáneo y transforma al cuerpo vivo en su totalidad en sustrato de relaciones de poder. La asimetría rezumante de contenido normativo que Foucault ve incrustrada en los complejos de poder

[24] En un manuscrito titulado «Foucault's Body-Language: A Posthumanistic Political Rhethoric» (1982).

no es en realidad una asimetría entre la voluntad que tiene el poder y la sumisión que impone, sino entre los procesos de poder y aquellos cuerpos que se ven triturados por ellos. Siempre es el cuerpo el que es destrozado en la tortura y se convierte en teatro de la vengaza del soberano; siempre es el cuerpo el manipulado, el que es transido por el duro entrenamiento y se ve descompuesto en un campo de fuerzas mecánicas; el que es objetivado y controlado por las ciencias humanas, el que es a la vez estimulado en su concupiscencia y vaciado de la sustantividad del deseo. Si el concepto de poder de Foucault conserva un residuo de contenido estético, lo debe a la lectura que en términos vitalistas, en términos de filosofía de la vida, hace de la autoexperiencia del cuerpo. La *Historia de la sexualidad* concluye con estas palabras poco corrientes: «Tenemos que soñar que acaso algún día, en una distinta economía de los cuerpos y de los placeres, no llegue a entenderse bien cómo las astucias de la sexualidad y del poder que sostiene los dispositivos de ellas pudieron llegar a sometemos a esta austera monarquía del sexo»[25]. Esta *distinta* economía de los cuerpos y placeres, acerca de la que por el momento —con Bataille— no podemos hacer otra cosa que soñar, no sería ya una economía del poder sino una teoría postmoderna capaz de dar también razón explícita de los estándares de que la crítica venía haciendo ya implícitamente uso. Hasta entonces el único lugar de donde la resistencia puede extraer, si no su justificación, sí al menos su motivo, es de las señales del lenguaje del cuerpo, de ese lenguaje no verbalizado del cuerpo atormentado, que se niega a que se lo borre en el discurso.

Pero Foucault no haría suya esta interpretación, que ciertamente encuentra apoyo en la delatora vehemencia de sus acusaciones; pues de hacerla suya tendría que otorgar a lo otro de la razón, como hizo Bataille, el *status* que con muy buenas razones le niega desde *Historia de la locura.* Foucault se niega a una metafísica naturalista que mistifique el contrapoder convirtiéndolo en un referente prediscursivo: «Lo que Usted califica de "naturalismo"»,[26] responde a Bernard-Henri Lévy en 1977, «de-

[25] M. FOUCAULT (1978), 253.

[26] Esta alternativa la desarrolla, analizando las formas de protesta mudas del cínico, efectuadas sólo con el lenguaje expresivo del cuerpo, P. SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft,* 2 tomos, Francfort 1982. Las propias investigacio-

signa... la idea de que por debajo del poder, sus violencias y sus artificios, sería posible reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva: tras las paredes del asilo la espontaneidad de la locura; más allá del sistema penal la fiebre generosa de la delincuencia; por debajo de la prohibición sexual, la frescura del deseo»[27]. Y puesto que Foucault no puede aceptar esta idea proveniente de la filosofía de la vida, no tiene más remedio que abstenerse también de dar respuesta a la cuestión de los fundamentos normativos de su crítica.

IV

Foucault no puede tratar satisfactoriamente los persistentes y contumaces problemas que se plantean en relación con el acceso, en términos de «comprensión», al ámbito objetual; con la negación autorreferencial de las pretensiones universales de validez; y con la justificación normativa de la crítica. Mas las categorías «significado», «validez» y «valor» no sólo han de eliminarse en el plano metateórico sino también en el plano empírico: la historiografía genealógica tiene que ver con un ámbito objetual del que la teoría del poder ha eliminado todo rasgo de acción comunicativa, inserta en los contextos del mundo de la vida. Esta supresión de conceptos básicos con los que poder dar razón de por qué los sistemas de acción son sistemas estructurados simbólicamente antes de toda intervención teorética, grava las investigaciones empíricas con problemas a los que Foucault, empero, no se refiere esta vez expresamente. Para mostrarlo, voy a escoger dos cuestiones que tienen una venerable tradición en la teoría clásica de la sociedad: la cuestión de cómo es en general posible un orden social, y la de cómo se relacionan entre sí individuo y sociedad.

Si, como hace Foucault, sólo se admite el modelo de procesos de avasallamiento, de confrontaciones mediadas por el cuerpo, de contextos de acción estratégica más o menos consciente; si se excluye toda estabilización de ámbitos de acción a través de valores, normas y procesos de entendimiento, y estos mecanis-

nes de Foucault han ido, sin embargo, por otro camino. Cfr. también su epílogo a la segunda edición de DREYFUS, RABINOW (1983), 229 ss.

[27] FOUCAULT (1978 b), 191.

mos de integración social no son sustituidos por ninguno de los equivalentes que nos resultan conocidos por la teoría de sistemas y por la teoría del intercambio; entonces apenas si puede explicarse cómo tal perpetuo rebullir de luchas locales podría consolidarse en un poder institucionalizado. Axel Honneth ha subrayado enérgicamente esta problemática: en sus descripciones Foucault supone disciplinas, prácticas de poder, tecnologías de «verdad» y dominación institucionalmente consolidadas, pero no puede explicar, «cómo del estado social de incesante e ininterrumpida lucha puede deducirse el estado de agregación, por momentáneo que se lo piense, de un articulado armazón de poder»[28]. Dificultades categoriales parecidas a las que comporta la continuidad que a lo largo de toda una época histórica presentan las formaciones de discursos y poder, se siguen también para Foucault de los fenómenos para los que Durkheim introdujo el rótulo de «individualismo institucionalizado».

En efecto, si sólo se permite el modelo de la subsunción bajo relaciones de poder, también la socialización de las nuevas generaciones ha de presentarse bajo la imagen de confrontaciones en que prevalecen las artimañas. Pero entonces la socialización de los sujetos capaces de lenguaje y de acción no puede entenderse al mismo tiempo como individuación, sino únicamente como una progresiva subsunción de los cuerpos, de los sustratos vivos bajo tecnologías de poder. Los procesos de formación cada vez más individualizadores, que en las sociedades con tradiciones que se han vuelto reflexivas y con normas de acción altamente abstractas calan en cada vez más capas sociales, precisan de una artificial reinterpretación que pueda compensar la probreza categorial del modelo de la subsunción bajo relaciones de poder. El teórico del poder que es Foucault tropieza en este aspecto con el mismo problema que el institucionalista Gehlen[29]; en ambas teorías se echa en falta un mecanismo de integración social como el lenguaje (con el entrelazamiento de actitudes realizativas *(performative Einstellungen)* de hablantes y oyentes[30]), que pudiera explicar el efecto individuante que la socialización tiene. Foucault, al igual que Gehlen, compensa esta angostura catego-

---

28 A. HONNETH (1985), 182.

29 A. GEHLEN, *Die Seele in technischen Zeitalter,* Hamburgo 1957.

30 J. HABERMAS, *Theorie des kommunikatives Handelns,* Francfort 1981, tomo 2, 92 ss.

rial purificando el concepto de individualidad de toda connotación de autodeterminación y autorrealización y reduciéndolo a un *mundo interno* producido por estímulos externos y guarnecido de representaciones manipulables a voluntad.

En este caso la dificultad es resultado, no de la falta de un equivalente de las conocidas construcciones de la relación entre individuo y sociedad, sino que la cuestión es más bien si el modelo de una hinchazón de lo psíquico producida por prácticas de poder (o desencadenada por el desmoronamiento de las instituciones) no obliga a poner el aumento de libertad subjetiva bajo descripciones que hacen irreconocible la experiencia de la ampliación de los espacios de autopresentación expresiva y de autonomía.

Ciertamente que Foucault podría rechazar este tipo de objeciones como una petitio principii. Pues, ¿no descansan en planteamientos tradicionales que —junto con las ciencias humanas de cuyo horizonte provienen— hace mucho tiempo que se han vuelto obsoletos? Sólo cabe responder negativamente a esta pregunta si lo que desde nuestro punto de vista nos aparece como un déficit categorial, dejara también sentir sus efectos en el pergeño y ejecución de las investigaciones empíricas y pudiera también constatarse en ellas en forma de lecturas en exceso selectivas y de cegueras parciales. Voy a señalar al menos algunos puntos de vista desde los que podría ejercerse una crítica empírica a la historia genealógica que Foucault hace del derecho penal moderno y de la sexualidad.

Vigilar y castigar está concebido como una genealogía del derecho penal científicamente racionalizado y de la humanización científica de la ejecución de las penas. Las tecnologías de dominación en que hoy se expresa el poder disciplinario constituyen la matriz *común,* «tanto de la humanización de las penas como del conocimiento del hombre»[31]. La racionalización del derecho penal y la humanización de las penas se ponen en marcha a fines del siglo XVIII bajo la cobertura retórica de un movimiento de reforma que se provee a sí mismo de una justificación en términos de derecho y moral. Foucault trata de mostrar que bajo todo ello se oculta un cambio brutal en las prácticas del poder —la emergencia de un moderno régimen de poder,

---

[31] M. FOUCAULT (1975), 28.

«una adaptación y un afinamiento de los aparatos que se ocupan de, y ponen bajo vigilancia, la conducta cotidiana de los individuos, su identidad, su actividad, sus gestos aparentemente sin importancia»[32]. Foucault puede ilustrar esta tesis con ejemplos impresionantes; sin embargo, cuando se la generaliza, la tesis es falsa. Pues entonces viene a decir que el panoptismo que puede constatarse en la moderna ejecución de las penas es característico de la estructura de la modernización social en su conjunto. Foucault sólo puede plantear esta tesis generalizada porque se está moviendo en unas categorías de teoría del poder a las que escapan las estructuras normativas de la evolución del derecho. Los procesos de aprendizaje práctico-morales no pueden aparecerle sino como una intensificación de los procesos por que se establecen relaciones de poder. Esta reducción se cumple en varios pasos.

En *primer lugar* Foucault analiza los juegos de lenguaje normativos del derecho natural racional sirviéndose de las funciones latentes que el discurso de la dominación cumple en la época clásica para la implantación y ejercicio de un poder estatal absolutista. La soberanía del Estado monopolizador de la violencia se expresa también en las formas demostrativas de ejecución de las penas que Foucault expone analizando los procedimientos de tormento y suplicio. Desde la misma perspectiva funcionalista describe *después* las prosecuciones del juego de lenguaje clásico en la era reformista de la Ilustración. Éstas culminan, por un lado en la teoría kantiana de la moral y del derecho, y, por otro, en el utilitarismo. Pero no deja de ser curioso que Foucault no analice cómo ambas sirven a su vez a la implantación de un poder estatal constitucionalizado, a un orden político que, ideológicamente al menos, deja de asentarse en la soberanía del príncipe para pasar a asentarse en la soberanía del pueblo. Pues es a este tipo de régimen al que responden aquellas formas normalizadoras de castigo que constituyen el tema propiamente dicho de *Vigilar y castigar.*

Puesto que Foucault elimina los aspectos internos de la evolución del derecho, puede dar, casi sin notarse, un *tercer* paso que es el decisivo. Mientras que el poder soberano de la «formación de poder» que es la época clásica se constituye en con-

---

[32] M. FOUCAULT (1975), 80.

ceptos de derecho y ley, el juego de lenguaje normativo no sería aplicable al poder disciplinario de la modernidad; éste sólo se ajusta ya a los conceptos empíricos, y en todo caso no-jurídicos, de regulación y organización fácticas de formas de comportamiento y motivos de una población más o menos puesta a disposición del poder por medio de la ciencia: «El que los procedimientos de normalización colonicen cada vez más los procedimientos de la ley, podría explicar el funcionamiento global de lo que llamo sociedad de la normalización»[33]. Y en efecto, como demuestra el tránsito desde las teorías del derecho natural a las teorías de la sociedad natural[34], cada vez tenía que resultar más difícil reconstruir la complejidad de la vida de las sociedades modernas en su conjunto con categorías iusnaturalistas relativas a relaciones contractuales. Pero, como es obvio, esta circunstancia no puede justificar que, en punto a estrategia teórica, se tome la importante decisión de preterir, en lo que atañe a la formación de poder moderna, la evolución de las estructuras normativas. En cuanto Foucault toma el hilo de la implantación biopolítica del poder disciplinario, deja de lado el hilo de la organización jurídica del ejercicio de la dominación y de la legitimación del régimen de dominación. Surge así la infundada impresión de que el Estado constitucional burgués no es otra cosa que una reliquia, ya sin función alguna, de la época del absolutismo.

Esta incondicional nivelación de cultura y política hasta dejarlas a par de los sustratos inmediatos del ejercicio del poder explica los ostensibles huecos de la exposición. Que una historia de la justicia penal moderna pueda quedar disociada de la evolución del Estado de derecho, es algo que quizá pueda todavía justificarse haciendo referencia a técnicas de exposición. Pero lo que ya no es de recibo es que la teoría sólo tenga en cuenta el sistema de *ejecución* de las penas. En cuanto pasa de la época clásica a la modernidad, Foucault ya no presta atención alguna al derecho penal y al *derecho* procesal penal. En caso contrario, se hubiera visto en la necesidad de someter a una detallada interpretación en términos de teoría del poder los evidentes progresos en liberalidad y seguridad jurídica, la extensión de las garantías del Estado de derecho también a este ámbito. Pero la

---

[33] M. FOUCAULT (1978), 94 (De una lección pronunciada en el Collège de France el 14 de enero de 1976).

[34] J. HABERMAS, «Soziologie», en *Evangel. Staatslexikon,* 1966, 210 ss.

exposición queda completamente distorsionada por la decisión de Foucault de eliminar también de la historia de la ejecución de las penas todos los aspectos de juridificación. En la prisión, al igual que en las clínicas, las escuelas y los cuarteles, se dan, en efecto, aquellas «especiales relaciones de poder» que en modo alguno han dejado de verse afectadas por el enérgico avance de la implantación de los principios del Estado de derecho —la propia actitud de Foucault es un buen ejemplo del compromiso político en favor de ese avance.

Esta selectividad no quita nada de su peso al fascinante desenmascaramiento de los efectos capilares del poder. Pero la generalización de esa lectura selectiva efectuada en términos de teoría del poder impide a Foucault percibir el fenómeno propiamente necesitado de explicación: en las democracias de Occidente caracterizadas por el carácter benefactor del Estado, la estructura dilemática de la juridificación radica en que son los propios medios jurídicos con que se garantiza la libertad los que ponen en peligro la libertad de sus presuntos beneficiarios. Bajo las premisas de su teoría del poder Foucault tiene que simplificar hasta tal punto la complejidad de la modernización social, que ni siquiera puede parar mientes en las inquietantes paradojas de este proceso.

La misma tendencia a la simplificación de fenómenos ambivalentes se patentiza en su historia de la sexualidad moderna. Ésta se refiere al ámbito nuclear de una naturaleza interna que se ha tornado reflexiva, es decir, de una subjetividad en el sentido del primer romanticismo, a saber: como interioridad susceptible de expresión. Se simplifica la estructura dilemática de lo que ha sido un proceso largo y complejo de interiorización e individuación, acompañado de técnicas de mostración de sí mismo y de estrategias de vigilancia, proceso que ha creado a la vez nuevas formas de alienación y normalización. Herbert Marcuse interpretó como «desublimación represiva» los fenómenos contemporáneos de una sexualidad controlada, dirigida por la sociedad, y a la vez comercializada y administrada. Este análisis mantiene abierta la perspectiva de una desublimación liberadora. Foucault parte de los fenómenos totalmente similares de una sexualidad descualificada, de una sexualidad que se diría rebajada a medio de control, de una sexualidad despojada de erotismo —pero en ello ve el telos, el develado misterio de la liberación sexual. Tras la pseudoemancipación se hace fuerte un poder

que despliega su productividad a través de una coerción a la confesión y al voyeurismo, inducida con disimulo y malicia. «Sexualidad viene a significar para Foucault una formación de discurso y poder que hace valer la inocente exigencia de veracidad frente a las propias excitaciones, deseos pulsionales y vivencias, a que cada cual tiene un acceso privilegiado, y que tiene por efecto una disimulada estimulación de los cuerpos, una intensificación de los placeres y una conformación de las energías anímicas. Desde fines del siglo XVIII empieza a tejerse una red de técnicas de «verdad» en torno al niño que se masturba, a la mujer histérica, al adulto perverso, a la pareja que espera descendencia —lugares todos en torno a los cuales andan al acecho pedagogos, médicos, psicólogos, jueces, planificadores de familia, etc.

Se podría mostrar en detalle cómo Foucault simplifica el complejísimo proceso de la progresiva problematización de la naturaleza interna hasta convertirlo en una historia lineal. En nuestro contexto nos interesa sobre todo la peculiar eliminación de la totalidad de aquellos aspectos bajo los que la erotización y la interiorización de la naturaleza subjetiva han significado también una ganancia en libertad y posibilidades de expresión. C. Honegger nos avisa que no debemos retroproyectar sobre la historia los actuales fenómenos de desublimación represiva reprimiendo así una vez más las represiones del pasado: «No hace todavía tanto tiempo que estaban en plena vigencia el imperativo de virginidad para las mujeres, la producción de frigidez femenina, la doble moral de los hombres, la estigmatización del comportamiento sexual desviante, así como aquellas degradaciones de la vida sexual, de las que Freud supo en su consulta»[35]. Las objeciones de Foucault contra el modelo freudiano de represión de las pulsiones y de emancipación mediante la toma de conciencia de tal represión parecen a primera vista plausibles; pero sólo deben esa plausibilidad a la circunstancia de que la libertad como principio de la modernidad no se deja realmente aprehender con las categorías de la filosofía del sujeto.

En todas las tentativas de aprehender con los medios de la filosofía de la conciencia la autodeterminación y la autorrealiza-

[35] C. HONEGGER, «Überlegungen zu Michel Foucaults Entwurf einer Geschichte der Sexualität», manuscrito, Francfort 1982, 20.

ción, es decir, la libertad en sentido moral y en sentido estético, choca uno siempre con una irónica inversión de aquello en que propiamente estaba pensando. La represión del sí mismo es el reverso en que viene a dar la autonomía cuando se la obliga a acomodarse a las relaciones sujeto-objeto; la pérdida del sí mismo —y la angustia narcisista que esa pérdida produce— es el reverso en que viene a dar la expresividad cuando se la somete a esos conceptos. Que el propio sujeto moral ha de convertirse a sí mismo en objeto; que el sujeto expresivo, o bien ha de desvanecerse, o bien ha de encerrarse en sí mismo por miedo a alienarse en los objetos, son extremos que no corresponden a lo que es nuestra intuición de la libertad y la liberación y que no hacen sino sacar a la luz las coacciones conceptuales en que en última instancia se ve atrapada la filosofía del sujeto. Pero Foucault, junto con el sujeto y el objeto, tira también por la borda esas intuiciones que otrora se trató de llevar a concepto bajo el rótulo de «subjetividad». Ciertamente que mientras sólo contemos con sujetos que se representan objetos y manipulan objetos, que pueden alienarse en los objetos o que pueden referirse a sí mismos como a un objeto, no es posible entender la socialización como individuación ni escribir la historia de la sexualidad contemporánea *también* bajo el punto de vista de que la interiorización de la naturaleza subjetiva posibilita la individuación. Foucault, junto con la filosofía de la conciencia, hace también desaparecer los problemas en que esa filosofía fracasó. Sustituye la socialización individuante por el concepto de una *parceladora subsunción* bajo relaciones de poder, que no está a la altura de los multívocos fenómenos de la modernidad. Desde esta perspectiva los individuos socializados sólo pueden ser percibidos como ejemplares, como productos estandarizados de una formación de poder y discurso —como piezas salidas del mismo troquel. Gehlen, que pensaba movido por motivos políticos opuestos, pero desde una perspectiva teórica muy parecida, no trató de disimularlo: «Una personalidad no es más que una institución considerada en *un solo* caso»[36].

[36] A. GEHLEN (1957), 118.

11

OTRA MANERA DE SALIR DE LA FILOSOFÍA DEL SUJETO: RAZÓN COMUNICATIVA VS. RAZÓN CENTRADA EN EL SUJETO

I

Las aporías de la teoría del poder dejan sus huellas en las selectivas lecturas que la historiografía genealógica se ve obligada a hacer, ya se trate de la moderna ejecución de las penas o de la sexualidad en el mundo moderno. En los déficit empíricos se reflejan problemas metodológicos no aclarados. Verdad es que Foucault había criticado la parcialidad que la filosofía del sujeto impone a las ciencias humanas: éstas escapan de la aporética de las autotematizaciones contradictorias del sujeto cognoscente para verse aún más profundamente cogidas en las redes de un cientificismo autocosificador. Pero las aporías de su propio planteamiento, Foucault no las pensó lo suficientemente bien como para percatarse de cómo su teoría del poder se ve expuesta a un destino similar. Su teoría quiere levantarse por encima de aquellas pseudociencias a una objetividad estricta y viene a dar, aún más sin remedio, en el tolladar de una historiografía presentista, que se ve en la necesidad de autodesmentirse en términos relativistas y que no es capaz de dar cuenta de los fundamentos normativos de su retórica. Al objetivismo del autoavasallamiento allí, corresponde aquí el subjetivismo del autoolvido. Presentismo, relativismo y criptonormativismo son consecuencias del intento de retener en el concepto básico de poder el momento transcendental que representan las operaciones generativas, expulsando, empero, toda subjetividad. Este concepto de poder no

libera al historiador genealógico de la necesidad de proceder a autotematizaciones contradictorias.

De modo que lo más recomendable es retornar una vez más al lugar en que se busca desenmascarar a las ciencias humanas en términos de crítica a la razón, pero esta vez teniendo muy presente un hecho que los sucesores de Nietzsche tozudamente ignoran. No se dan cuenta de que ya aquel contradiscurso filosófico que desde el principio es inmanente al discurso filosófico de la modernidad, que se inicia con Kant, pasa factura a la subjetividad como principio de la modernidad[1]. Las aporías categoriales de la filosofía de la conciencia que Foucault lúcidamente diagnostica en el capítulo final de *Las palabras y las cosas*, fueron ya analizadas por Schiller, Fichte, Schelling y Hegel de forma parecida. Ciertamente que las soluciones ofrecidas difieren entre sí. Pero si ahora la teoría del poder tampoco es capaz de ofrecernos una salida de esta situación aporética, lo mejor es recorrer hacia atrás, hasta remontarnos a su propio punto de partida, el camino seguido por el discurso filosófico de la modernidad —para someter una vez más a examen en las distintas encrucijadas la dirección que entonces se tomó. Ésta ha sido la intención que ha animado estas lecciones. Recordarán ustedes que he subrayado los puntos en que el joven Hegel, el joven Marx, todavía el Heidegger de *Ser y Tiempo* y Derrida en su discusión con Husserl, se vieron ante opciones que *no* eligieron.

En Hegel y Marx la alternativa hubiera consistido en no tratar de reducir aquella intuición de la totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actúa, sino en haberla explicado conforme al modelo de una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar. En Heidegger y Derrida la alternativa hubiera consistido en no atribuir los horizontes creadores de sentido que abre la interpretación del mundo, a un Dasein que se proyecta a sí mismo en términos heroicos, o a un acontecer de la verdad, formador de estructuras, que tiene lugar a espaldas de los sujetos, sino a los mundos de la vida comunicativamente estructurados que se reproducen a través del medio, bien accesible, que es la acción orientada al

[1] Cfr., sin embargo, la curiosa lección que a principios de 1983 dio FOUCAULT sobre «Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklarung?», de Kant, en *Magazine Literaire*, mayo 1983.

entendimiento. Ya he *sugerido* en esos lugares que el paradigma que representa el conocimiento de objetos había de ser sustituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción. Hegel y Marx no llevaron a efecto ese cambio de paradigma; Heidegger y Derrida, pese a su tentativa de dejar tras de sí la metafísica de la subjetividad, permanecieron apegados a la intención de la filosofía primera o filosofía del origen. También Foucault, tras analizar la aporética del triple redoblamiento que la autorreferencialidad del sujeto impone, se desvía hacia una teoría del poder que ha resultado ser un callejón sin salida. Sigue a Heidegger y a Derrida en la negación abstracta del sujeto autorreferencial, declarando, de un plumazo, inexistente «al hombre»; pero ya no trata de compensar, como aquéllos, por medio de «poderes del origen» temporalizados, el perdido orden de las cosas que el sujeto, abandonado de la metafísica y estructuralmente desbordado, trata en vano de renovar valiéndose sólo de sus propias fuerzas. Ciertamente que el carácter transcendental e historicista del «poder», que es la única constante en el ir y venir de discursos sojuzgantes y sojuzgados, se revela al cabo como un equivalente de la «vida» de las viejas filosofías de la vida. Una solución más sólida es la que empieza a avistarse cuando abandonamos el presupuesto un tanto sentimental de la pérdida de hogar metafísico, y cuando entendemos ese ir y venir entre consideración empírica y consideración transcendental, entre autorreflexión radical y algo irrebasable para el pensamiento, que no es posible ya disolver en reflexión, entre productividad de una especie que se genera a sí misma y algo originario que antecede a toda producción —es decir, cuando entendemos el rompecabezas de esos redoblamientos como lo que verdaderamente es: como un síntoma de agotamiento. Lo agotado es el paradigma de la filosofía de la conciencia. Mas si ello es así, con el paso al paradigma del entendimiento intersubjetivo han de poder quedar disueltos también tales síntomas de agotamiento.

Si presuponemos por un momento el modelo de la acción orientada al entendimiento, que he desarrollado en otro lugar[2], aquella actitud objetivante en que el sujeto cognoscente se re-

[2] Sobre el concepto de acción comunicativa, cfr. J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zum Theorie des Kommunikativen Handelns*, Francfort 1984.

fiere tanto a sí mismo como a entidades en el mundo, ya no puede gozar de *privilegio* alguno. En el paradigma del entendimiento intersubjetivo lo fundamental es la actitud realizativa de participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo. Al ejecutar *ego* un acto de habla y al tomar *alter* postura frente a ese acto, ambos entablan una relación interpersonal. Ésta viene estructurada por el sistema de perspectivas recíprocamente entrelazadas de hablantes, oyentes y asistentes actualmente no implicados. A ello corresponde en el plano gramatical el sistema de pronombres personales. Quien se ha ejercitado en este sistema ha aprendido cómo adoptar en actitud realizativa las perspectivas de primera, segunda y tercera persona y cómo poder transformarlas entre sí.

Pues bien, esta actitud de los participantes en una interacción lingüísticamente mediada permite una relación del sujeto consigo mismo *distinta* de aquella actitud meramente objetivante que adopta un observador frente a las entidades que le salen al paso en el mundo. El redoblamiento transcendental-empírico que la relación consigo mismo comporta, sólo es ineludible mientras no haya alternativa a la actitud meramente objetivante que por fuerza ha de adoptar el observador: sólo entonces tiene el sujeto que considerarse a sí mismo como alguien que se enfrenta en actitud dominadora al mundo en su conjunto —o como una entidad que aparece en el mundo. Entre la posición extramundana del yo transcendental y la intramundana del yo empírico no es posible una mediación. Esta alternativa cae en cuanto cobra la primacía la intersubjetividad generada lingüísticamente. Pues entonces el *ego* se encuentra en una relación interpersonal que le permite referirse a sí mismo, desde la perspectiva de *alter,* como participante en una interacción. Y esta reflexión sobre sí mismo, emprendida desde la perspectiva del participante, escapa, ciertamente, a aquel tipo de objetivación que es inevitable desde la perspectiva del observador cuando ésta se torna reflexiva. Bajo la mirada de tercera persona, ya sea dirigida hacia fuera o hacia dentro, todo se congela en objeto. En cambio, la primera persona que en actitud realizativa se vuelve sobre sí misma desde el ángulo de mira de la segunda, puede reconstruir, entendiéndolos, los actos que *intentione recta* ejecuta. Una reconstrucción comprensiva del saber «ya siempre» empleado es la que viene a ocupar el puesto del saber reflexivamente objetualizado, es decir, de la autoconciencia.

Lo que antaño competía a la filosofía transcendental, es decir, el análisis intuitivo de la autoconciencia, pasa ahora a la jurisdicción del círculo de ciencias reconstructivas, que desde la perspectiva de los participantes en discursos e interacciones tratan de hacer explícito el «saber de reglas» *(Regelwissen)* preteórico de sujetos que hablan, actúan y conocen competentemente, mediante un análisis de elocuciones o manifestaciones logradas y de elocuciones o manifestaciones distorsionadas. Puesto que tales intentos de reconstrucción no se enderezan ya a un reino de lo inteligible allende los fenómenos, sino al «saber de reglas» efectivamente ejercitado, que se expresa en las manifestaciones generadas conforme a ellas, cae la separación ontológica entre lo transcendental y lo empírico. Como puede bien mostrarse en el estructuralismo genético de Jean Piaget, los supuestos reconstructivos y empíricos pueden articularse en una misma teoría[3]. Con ello queda roto el sortilegio de ese irredento ir y venir entre esos dos aspectos de la autotematización, tan inevitables como incompatibles. De ahí que ya no sea menester tampoco recurrir a teorías híbridas para salvar la sima entre lo transcendental y lo empírico.

Y lo mismo ocurre con el redoblamiento que la relación consigo mismo impone en la dimensión del tornar consciente lo inconsciente. Aquí, según Foucault, el pensamiento ligado a la filosofía del sujeto oscila entre el esfuerzo heroico por transformar reflexivamente lo que es-en-sí en un ser-para-sí, y el reconocimiento de un trasfondo opaco, que tozudamente escapa a la transparencia de la autoconciencia. También estos dos aspectos de la autotematización dejan de ser incompatibles si pasamos al paradigma del entendimiento. Hablante y oyente, al entenderse frontalmente entre sí sobre algo en el mundo, se están moviendo dentro del horizonte de su mundo de la vida común; éste permanece a espaldas de los implicados como un trasfondo holístico, intuitivamente consciente, aproblemático e indescomponible. La situación de habla la constituye en cada caso el fragmento de mundo de la vida delimitado en relación con un determinado tema, mundo de la vida que constituye un *contexto* para los procesos de entendimiento y les proporciona también los *recur-*

---

[3] J. HABERMAS, «Rekontruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften», en HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort 1983, 29 ss.

sos necesarios. El mundo de la vida constituye un horizonte y ofrece a la vez una provisión de autoevidencias culturales, de la que los participantes en la interacción toman para sus tareas interpretativas patrones de interpretación a los que asiste el consenso de todos. También las solidaridades de los grupos integrados a través de valores y las competencias de los individuos socializados —así como los supuestos de fondo imbuidos por la cultura— pertenecen a los componentes del mundo de la vida.

Pero para poder hacer estos enunciados o enunciados parecidos hemos tenido que adoptar un cambio de perspectiva: pues el mundo de la vida sólo puede ser tematizado a tergo. Desde la perspectiva frontal de los propios sujetos que actúan orientándose al entendimiento el mundo de la vida, que en todo caso sólo es algo «co-dado», tiene que escapar a la tematización. Como totalidad que hace posible las identidades y proyectos biográficos de grupos e individuos, sólo es presente de forma prerreflexiva. Desde la perspectiva de los participantes puede, ciertamente, reconstruirse el «saber de reglas» sedimentado en emisiones y manifestaciones del que prácticamente se hace uso, pero no la totalidad del contexto siempre retrogrediente y los recursos que ese contexto ofrece y que permanecen siempre a las espaldas. Es menester una perspectiva *constituida teoréticamente* para poder considerar la acción comunicativa como medio a través del cual se reproduce el mundo de la vida en conjunto. Pero incluso en esta perspectiva sólo son posibles enunciados relativos a pragmática formal, es decir, enunciados que se refieren a las estructuras del mundo de la vida en general y no a determinados mundos de la vida en sus acuñaciones históricas concretas. Por cierto que entonces los participantes en la interacción no pueden aparecer ya como autores que con la ayuda de acciones imputables dominan situaciones, sino como *productos* de las tradiciones en que están, de los grupos solidarios a que pertenecen y de los procesos de socialización en que han crecido. Pues el mundo de la vida se reproduce en la medida en que se cumplen estas tres funciones que rebasan la perspectiva del actor, a saber: la prosecución de tradiciones culturales, la integración de grupos a través de normas y valores y la socialización de cada generación siguiente. Lo que así obtenemos son propiedades de los mundos de la vida comunicativamente estructurados, *en general.*

Quien quiera hacerse cargo de la totalidad de una biografía

individual o de una forma de vida particular tiene que retornar a la perspectiva de los participantes, abandonar la intención de reconstrucción racional y proceder en términos lisa y llanamente históricos. Los medios narrativos pueden en todo caso estilizarse y convertirse en una autocrítica dialógicamente introducida, para la que el diálogo psicoanalítico entre médico y paciente ofrece un modelo apropiado. Esta autocrítica que se endereza a la supresión de elementos pseudonaturales, es decir, de los pseudoaprioris que son las barreras en la percepción y las coacciones en la acción cuando vienen impuestas por motivos inconscientes, se refiere a la totalidad, narrativamente aprehendida, del decurso de una vida o de una forma de vida. La disolución analítica de hipostatizaciones, de la apariencia objetiva autogenerada, se debe a una experiencia reflexiva. Su fuerza liberadora se dirige contra ilusiones *determinadas:* no puede llegar a hacer transparente la *totalidad* de una vida individual o de una forma de vida colectiva.

Estas dos herederas de la autorreflexión, que rompen con los límites de la filosofía de la conciencia, tienen distintos fines y alcances. La *reconstrucción racional* se dedica de lleno al programa de tornar consciente lo no consciente, pero tiene por objeto sistemas anónimos de reglas y no se refiere a totalidades. Por el contrario, la *autocrítica ejercitada metódicamente* se refiere a totalidades, mas sabiendo que nunca puede aclarar del todo lo implítico, lo pre-predicativo, lo no actualizado del trasfondo que es el mundo de la vida[4]. Pero como puede bien mostrarse en el caso del psicoanálisis[5] cuando se lo interpreta en términos de teoría de la comunicación, la reconstrucción y la autocrítica pueden quedar articuladas en el marco de una y la misma teoría. Tampoco estos dos aspectos de la autotematización del sujeto cognoscente son incompatibles. También por este lado son superfluas las teorías híbridas que sólo logran disolver las contradicciones mediante violencia.

Y lo mismo vale para el tercer redoblamiento del sujeto como un actor originariamente creador y, sin embargo, extrañado de su origen. Para poder hacer uso en teoría de la sociedad del

---

[4] Cfr. HABERMAS (1983), 411 ss.; H. DAHMER, *Libido und Gesellschaft,* Francfort 1982, 8 ss.

[5] J. HABERMAS, «Der Universalitätsanspruch der Hemenutik», en HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* Francfort 1982, 331 ss.

concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de pragmática formal, hay que convertirlo en un concepto empíricamente utilizable e integrarlo con el concepto de sistema autorregulado en un concepto de sociedad articulado en dos niveles. Es menester además una cuidadosa separación entre problemas de lógica evolutiva y de dinámica evolutiva, para poder mantener metodológicamente separadas evolución e historia y poder referir la una a la otra. Finalmente, la teoría de la sociedad debe permanecer consciente del contexto en que ha surgido y del puesto que le compete en relación con nuestra actualidad; también las categorías universalistas, por fuertes que sean, tienen un núcleo histórico y temporal[6]. Pero si con la ayuda de estas operaciones es posible sortear la Escila del absolutismo y la Caribdis del relativismo[7], ya no es menester escoger entre la concepción de la historia universal como un proceso de autogeneración (sea del espíritu o de la especie), por un lado, y, por otro, la concepción de un destino del Ser (Heidegger) ya no accesible al pensamiento, el cual mediante la negatividad del desamparo y de la privación haría sentir el poder del origen perdido.

No puedo entrar aquí a analizar por menudo estas complicadas cuestiones. Mi única intención ha sido indicar cómo un cambio de paradigma puede tornar superfluos esos dilemas a que Foucault recurre para explicar la fatal dinámica de una subjetividad obsesa por saber y cuya obsesión la lleva a pseudociencias. El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede también alentar a reanudar una vez más ese contradiscurso que desde el principio es inmanente a la modernidad. Puesto que la radical crítica de Nietzsche a la razón no puede llevarse consistentemente a efecto ni por la línea de la crítica de la metafísica ni por la línea de la teoría del poder, hemos de buscar un camino *distinto* para salir de la filosofía del sujeto. Esta salida distinta quizá nos permita tener en cuenta, bajo premisas distintas, las razones de la autocrítica que a sí misma se ha venido haciendo una modernidad en discordia consigo misma, de suerte que podamos hacernos cargo y hacer justicia a los motivos, virulentos desde Nietzsche, de ese apresurado adiós a la modernidad. Para ello debe quedar claro que

---

[6] Cfr. J. HABERMAS (1981), tomo 2, 589 ss.
[7] R. BERNSTEIN, *Beyond Objetivism and Realism*, Filadelfia 1983.

en la razón comunicativa no resucita de nuevo el purismo de la razón pura.

II

Durante el último decenio la crítica radical a la razón se ha convertido casi en moda. En tema y ejecución resulta ejemplar una investigación de Hartmut y Gernot Böhme, quienes mediante un análisis de la obra y biografía de Kant acometen el tema foucaultiano del nacimiento de la episteme moderna. Ateniéndose al estilo de una historiografía de la ciencia, ampliada en términos de historia social e historia de la cultura, consideran los autores lo que, por así decirlo, ocurre tras las bambalinas de la Crítica de la Razón Pura y la Crítica de la Razón Práctica. Los motivos propiamente dichos de la crítica a la razón los buscan los autores en la discusión de Kant con el visionario Swedenborg, en quien Kant encontró su doble nocturno, la repudiada contraimagen de sí mismo. Los autores persiguen estos motivos hasta el ámbito de lo personal, hasta lo íntimo de esa existencia apartada de todo lo sexual, de todo lo corporal, de todo lo fantástico, de la existencia, por así decirlo, abstracta de un sabio hipocondriaco, extravagante, inmóvil. Ponen ante los ojos, en términos psicohistóricos, los «costes de la razón». Este análisis costes/beneficios, lo emprenden despreocupadamente con argumentos psicoanalíticos y lo documentan con datos históricos, sin poder, empero, señalar el lugar en que tales argumentos y datos podrían pretender aún tener peso —si es que es verdadera la tesis de que se trata.

Kant había efectuado su crítica de la razón desde la propia perspectiva de ésta, es decir, en forma de una autorrestricción rigurosamente discursiva de la razón; pues bien, para poder mostrar los costes de producción de la génesis de esta razón que se pone límites a sí misma y excluye lo metafísico, sería menester un horizonte de la razón que rebasara esos límites y en que pudiera moverse el discurso transcendedor que se pone a hacer ese cálculo. Esta crítica aún más radicalizada de la razón tendría que postular una razón de más alcance, una razón *comprehensiva*. Pero no es intención de los hermanos Böhme expulsar al diablo invocando a Belzebú; antes con Foucault no ven en el tránsito de la razón excluyente (de cuño kantiano) a una razón

comprehensiva sino «una complementación del tipo de poder que es la exclusión, con el tipo de poder que es la penetración»[8]. Pero entonces, para poder ser consecuente, su propia investigación acerca de lo otro de la razón tendría que hacerse desde un lugar absolutamente heterogéneo a la razón. Mas, ¿qué podrían importar ya la consistencia y la consecuencia lógica en un lugar que a priori es inaccesible al habla racional? En este texto, pues, las paradojas, reiteradas una y otra vez desde Nietzsche, no dejan ya ninguna huella reconocible de desasosiego. La hostilidad metodológica contra la razón parece poder muy bien asociarse con el desparpajo histórico con que las investigaciones de este tipo se mueven hoy en ese terreno de nadie entre la argumentación, la narración y la ficción[9]. La nueva crítica a la razón elimina ese contradiscurso inmante a la propia modernidad, que muy pronto va a cumplir los doscientos años y que con estas lecciones pretendo recordar.

Este discurso tomó como punto de partida la filosofía de Kant como expresión inconsciente de la época moderna y se propuso como meta ilustrar a la propia Ilustración sobre sus propias limitaciones. La nueva crítica a la razón reniega de toda continuidad con ese discurso en cuyo seno, empero, se sigue moviendo: «Ya no puede tratarse de acabar el proyecto de la modernidad (Habermas), sino que de lo que se trata es de revisarlo. No es que la Ilustración quedara sin acabar, sino sin ilustrar»[10]. Y sin embargo, fue la intención de una revisión de la Ilustración, que se vale de los propios medios de la Ilustración, la que reunió desde primera hora a los críticos de Kant —a Schiller con Schlegel, a Fichte con los internos de Tubinga. Mas sigamos leyendo: «La filosofía de Kant se planteó como una empresa consistente en trazar límites. Pero no se repara en que trazar límites es un proceso dinámico, en que la razón se retrajo a un terreno firme abandonando con ello lo otro, en que trazar límites significa limitarse y excluir lo otro». Al principio de nuestro curso hemos visto cómo Hegel, junto con Schelling y Hölderlin, percibieron como otras tantas provocaciones las operaciones de delimitación que la filosofía de la reflexión emprendió: la oposición entre fe y saber, entre lo infinito y lo finito, la separación de espíritu y

---

[8] H. Böhme, G. Böhme, *Das Andere der Vernunft,* Francfort 1983, 326.
[9] Cfr. el excurso a la lección sobre Derrida, más arriba, pags. 225 ss.
[10] H. B öhme, G. Böhme (1983), 11.

naturaleza, de entendimiento y sensibilidad, de deber e inclinación, y cómo persiguieron las huellas del extrañamiento que respecto a la naturaleza interna y externa experimenta esta razón desplegada en subjetividad, adentrándose hasta las «positividades» que ellos interpretaron como resultado de la destrucción de la eticidad de la cotidianidad política y privada. Hegel, en efecto, en la propia circunstancia de que el poder de la unificación desaparece de la vida de los hombres hasta llega a ver la necesidad objetiva de filosofía. Sin embargo, los límites que la razón centrada en el sujeto establece, Hegel no los interpreta como exclusiones, sino como desgarraduras, y cree a la filosofía capaz de acceder a una totalidad que *abrace en sí* la razón subjetiva y lo otro de esta razón. Contra esto se dirige la desconfianza de nuestros autores cuando prosiguen: «Pero qué sea la razón permanece oscuro mientras no se piense conjuntamente su otro (en su insuprimibilidad). Pues la razón puede engañarse acerca de sí misma, tomarse por el todo (Hegel) o arrogarse la capacidad de abarcar el todo».

Ésta fue precisamente la objeción que antaño los jóvenes hegelianos hicieron valer contra el maestro. Entablaron contra el espíritu absoluto un proceso que tenía por objeto rehabilitar en sus derechos lo otro de la razón, lo que antecede a ésta. De este proceso de desublimación nació el concepto de una *razón situada,* que no determina ya su relación con la historicidad del tiempo, con la facticidad de la naturaleza externa, con la subjetividad decentrada de la naturaleza interna y con la materialidad de la sociedad, ni recurriendo a la inclusión ni recurriendo a la exclusión, sino por medio de una praxis de proyección y desarrollo de las fuerzas del propio ser, que se cumple bajo condiciones finitas, bajo condiciones «que los sujetos no han elegido». La sociedad es representada como una praxis en que se encarna la razón. Esta praxis se cumple en la dimensión del tiempo histórico, establece una mediación entre la naturaleza subjetiva de los individuos necesitados y la naturaleza objetivada en el trabajo, dentro del horizonte de la naturaleza cósmica que abarca ambas. Esta praxis social es el lugar en que la razón históricamente situada, corporalmente encarnada, confrontada con la naturaleza externa, se media a sí misma en términos concretos con su otro. El que esta praxis mediadora se logre, depende de su constitución interna, del grado de desgarramiento y reconciliabilidad del plexo de relaciones socialmente institucionalizado.

Lo que Schiller y Hegel llamaban «sistema del egoísmo» o «totalidad ética desgarrada» se transforma en Marx en una sociedad dividida en clases sociales. Y lo mismo que en Schiller, lo mismo que en Hegel, es en último término la fuerza unificadora, es decir, la fuerza creadora de comunidad y creadora de solidaridad que poseen la cooperación y convivencia no extrañadas la que decide sobre si la razón encarnada en la praxis social se pone o no de acuerdo con la historia y con la naturaleza. Es la propia sociedad desgarrada la que trata de imponer el olvido de la muerte, la eliminación de la conciencia histórica, y el sometimiento tanto de la naturaleza externa como de la naturaleza interna.

En el contexto de la historia de la razón la filosofía de la praxis del joven Marx tiene el significado de liberar al modelo hegeliano del desgarramiento de todo concepto *inclusivo* de razón, de todo concepto de razón que acabe engullendo lo otro de la razón. La razón de la filosofía de la praxis, que se entiende a sí misma como una razón finita, permanece empero obligada —en forma de una teoría crítica de la sociedad— a la idea de una razón *comprehensiva* en la medida en que sabe que, sin transcenderlos, no podría conocer los límites históricos de la razón centrada en el sujeto —encarnada en las formas de comercio y trato burgueses. Quien testarudamente se atenga al modelo de la exclusión, no tiene más remedio que cerrarse a esta idea hegeliana, que, como puede verse en Marx, no tiene por qué obtenerse al precio de una absolutización del espíritu. Desde tal limitada perspectiva el pecado capital hegeliano de la teoría posthegeliana sigue operando incluso allí «donde la razón es criticada ya como instrumental, represiva, limitada y deficiente: en Horkheimer y Adorno... su crítica sigue produciéndose todavía en nombre de una razón superior, es decir, en nombre de una razón comprehensiva a la que se concede la pretensión de totalidad que se había negado a la razón real. No existe tal razón comprehensiva. Se debía haber aprendido de Freud y también de Nietzsche que la razón no es sin su otro y que —desde un punto de vista funcional— se torna necesaria merced a este otro»[11].

Con esta afirmación los hermanos Böhme rememoran el pun-

---

[11] BÖHME y BÖHME (1983), 18.

to en que otrora Nietzsche, recurriendo a la herencia romántica, se opuso al programa de una ilustración en sí dialéctica una crítica totalizante a la razón. Pues la dialéctica de la ilustración habría perdido en efecto la partida si la razón estuviera despojada de toda fuerza transcendedora y, en la ilusión de su autonomía, permaneciera, empero, impotentemente retenida en aquellos límites que Kant había trazado al entendimiento *(Verstand)* y al «Estado del entendimiento»: «Que el sujeto racional no quiera deberse a nadie ni a nada sino a sí mismo, es su ideal a la vez que su demencia»[12]. Sólo cuando la razón da a conocer su verdadera esencia en la figura narcisista de un poder que todo lo sojuzga convirtiendo en objeto todo cuanto le rodea, de un poder identitario, sólo universal en apariencia, empeñado en su propia autoafirmación y en un acrecentamiento particularista de sí mismo, puede por su parte lo otro de la razón ser pensado como un poder espontáneo, fundador del ser, un poder en que todo estriba, a la vez vital y no transparente, que ya no es iluminado por chispa alguna de la razón. Sólo la razón reducida a la facultad subjetiva del entendimiento *(Verstand)* y de la actividad con arreglo a fines se ajusta a la imagen de una razón *exclusiva* que cuanto más aspira a elevarse triunfalmente, más se desarraiga a sí misma, hasta marchitarse finalmente y caer víctima de su oculto origen heterogéneo. La dinámica de autodestrucción en que se expresaría el misterio de la dialéctica de la ilustración sólo puede funcionar si la razón no puede extraer de sí misma otra cosa que ese puro poder frente al que, empero, pretende hacerse pasar como la alternativa que representa la coacción sin coacciones ejercida por el mejor argumento.

La coacción que tal planteamiento ejerce sobre los autores explica por lo demás la drástica nivelación que esta lectura de Kant inspirada por Nietzsche tiene que efectuar en la arquitectónica de la razón pura de Kant; tiene que eliminar la conexión de la Crítica de la Razón Pura y la Razón Práctica con la Crítica del Juicio para *reducir* la primera a una teoría de la naturaleza externa, de la naturaleza alienada, y la segunda a una teoría de la dominación sobre la naturaleza interna[13].

---

[12] BÖHME y BÖHME (1983), 19.

[13] Schiller y Hegel querían ver realizada la idea moral de autolegislación en una sociedad estéticamente reconciliada o en la totalidad de un plexo de vida «ético», pero en la autonomía moral Böhme y Böhme no pueden ver ya otra cosa

Mientras que en el *modelo* de la razón *desgarrada* la práctica social solidaria representa el lugar de una razón históricamente situada en que se unen los hilos de la naturaleza externa, de la naturaleza interna y de la sociedad, en el *modelo de la exclusión* ese espacio utópicamente abierto queda completamente ocupado por una razón irreconciliable, reducida a simple poder. La praxis social sólo sirve aquí ya de teatro en que el poder disciplinario experimenta escenificaciones siempre nuevas. En él exhibe sus abusos una razón a quien se niega la capacidad de acceder sin coacciones a aquello que la precede. En su supuesta soberanía esta razón que se agota en subjetividad se convierte en un muñeco de las fuerzas de la naturaleza excluida, de las fuerzas de la naturaleza tanto interior como exteriormente convertida en objeto, que operan sobre ella sin mediación alguna, y por así decirlo, mecánicamente.

Lo otro de esta subjetividad hinchada ya no es el todo desgarrado —es decir, aquello que se hace valer en la violencia que como venganza desarrollan las reciprocidades destruidas y en la fatal causalidad que desarrollan los plexos de comunicación distorsionados; ni tampoco la naturaleza alienada, así externa como interna, que se hace sentir a través del dolor producido por la distorsión de la vida social. En el modelo de la exclusión esta complicada estructura de una razón subjetiva socialmente escindida y a través de ello arrancada de la naturaleza experimenta una peculiar desdiferenciación: «Lo otro de la razón es, en lo que a contenido se refiere, la naturaleza, el cuerpo humano, la fantasía, el deseo, los sentimientos —o mejor: todo ello en la medida en que la razón no ha podido apropiárselo»[14]. Así pues, son directamente las fuerzas vitales de una naturaleza subjetiva desgajada y sojuzgada; son aquellos fenómenos redescubiertos en el romanticismo, cuales son el sueño, la fantasía, el delirio,

---

que la obra del poder disciplinario: «Si quisiéramos ejemplificar mediante modelos sociales el proceso judicial a que en nuestro interior hemos de someter las máximas en nombre de la ley moral, habría que remontarse hacia atrás: al examen protestante de conciencia, que desplazó al interior del hombre el modelo de la caza inquisitorial de brujas, o quizá mejor mirar hacia adelante: a las actuales salas de interrogatorios, fríamente higiénicas, y a los silenciosos, elegantes arsenales de computadoras de la policía cientificizada, cuyo ideal es el del imperativo categórico —la averiguación a fondo y el control de todo lo particular y resistente incluso en lo más íntimo del hombre» (BÖHME y BÖHME, 1983, 349).

[14] BÖHME y BÖHME (1983), 13.

la excitación orgiástica, el éxtasis; son las experiencias estéticas (centradas en el cuerpo) de la subjetividad decentrada, las que hacen de lugarteniente de lo otro de la razón. Ciertamente que el primer romanticismo, en forma de una nueva mitología, quería todavía avecindar el arte como institución pública en el centro de la vida social, quería elevar la excitación que de ella irradia a equivalente del poder unificante que había ejercido la religión. Sólo Nietzsche desplaza este potencial de excitación allende la sociedad moderna y la historia en general. Queda así oculto el origen moderno de las experiencias estéticas que la vanguardia lleva a su más depurada expresión.

El potencial de excitación estilizado y convertido en lo otro de la razón se torna a la vez esotérico y pseudónimo —aparece bajo otros nombres— como Ser, como lo heterogéneo, como poder. La naturaleza cósmica de la Metafísica y el Dios de los filósofos se desvanecen en una evocadora reminiscencia, en un emotivo recuerdo que acompaña al sujeto abandonado de la Metafísica y la Religión. El orden del que éste se emancipó, es decir, la naturaleza interna y externa en su forma no-alienada, sólo aparecen ya en pretérito, como origen arcaico de la Metafísica en Heidegger, como punto de vuelco en la arqueología de las ciencias humanas en Foucault —o también, en términos más de moda, así: «Separada del cuerpo, de cuyas potencias libidinosas hubieran podido tomarse imágenes de la felicidad; separada de la naturaleza madre, que contiene la imagen arcaica de una totalidad simbiótica y una protección nutricia; separada de lo femenino, la fusión con lo cual pertenece a las protoimágenes de la felicidad— la filosofía de la razón despojada de imágenes sólo pudo generar la grandiosa y aparatosa conciencia de una esencial superioridad de lo inteligible sobre la naturaleza, sobre la vileza del cuerpo y la mujer... La filosofía atribuyó a la razón una omnipotencia, una infinitud y una perfección que había de cumplirse en lo venidero, sobre cuyo trasfondo no podía aparecer ya la *perdida relación filial con la naturaleza*»[15].

En cualquier caso esta rememoración del origen del sujeto moderno puede valernos de punto de engarce para abordar aquella cuestión a la que no pudieron sustraerse los más consecuentes entre los seguidores de Nietzsche. Y es que mientras se siga

[15] BÖHME y BÖHME (1983), 23.

hablando en términos narrativos de lo otro de la razón, cualquiera sea el nombre que se dé a ese otro; mientras ese «otro» heterogéneo al pensamiento discursivo siga apareciendo sin más precauciones como nombre en las exposiciones de historia de la filosofía y de la ciencia, los gestos de inocencia e ingenuidad no bastan a ocultar el hecho de que en realidad uno está quedando por debajo del nivel de crítica a la razón inaugurado por Kant. En Heidegger y en Foucault la naturaleza subjetiva desaparece como lugarteniente de lo otro al no poder ser ya declarada lo otro de la razón, y ello porque, como inconsciente individual o colectivo, ya sea en conceptos de Freud o de C. G. Jung, de Lacan o de Lévi-Strauss, es posible acomodarla y ajustarla a *algún* tipo de discurso científico. De ahí que Heidegger y Foucault, sea en forma de pensar rememorativo o de genealogía, intenten poner en marcha un *discurso especial* que pretende desarrollarse *fuera* del horizonte de la razón sin ser, empero, absolutamente irracional. Mas con ello la paradoja no hace más que desplazarse.

La razón ha de poder dejar criticarse en sus formas históricas desde la perspectiva de lo otro excluido de ella y por ella; pero para ello es entonces menester un supremo acto de autorreflexión, un acto de autorreflexión que se sobrepuje a sí mismo, que por cierto ha de consistir en un acto de la razón en que el puesto del genitivo subjetivo habría de ser ocupado por lo otro de la razón. La subjetividad como relación consigo mismo del sujeto que conoce y actúa se explicita en la relación diádica de la autorreflexión. La figura se mantiene, y, sin embargo, la subjetividad sólo podría aparecer ya en el puesto del objeto. Heidegger y Foucault elaboran esta paradoja de forma estructuralmente parecida, *generando* lo heterogéneo a la razón por la vía de un autoexilio de la razón, de una expulsión de la razón de su propio territorio. Esta operación se entiende a sí misma como una inversión en que queda desenmascarado ese autoendiosamiento que la subjetividad promueve y a la vez oculta ante sí misma. Pese a lo cual tal operación se autoatribuye características que están tomadas de los conceptos propios de las destruidas imágenes religioso-metafísicas del mundo. O a la inversa, el buscado «otro», que es heterogéneo a la razón y que, sin embargo, como heterogéneo suyo permanece referido a ella, resulta de una finitización radical de aquel absoluto falsamente suplantado por la subjetividad. Como dimensión de tal finitiza-

ción Heidegger, como hemos mostrado, elige el tiempo y concibe lo otro de la razón como una «potencia originaria» anónima, fluidificada en el tiempo; Foucault elige la dimensión de la centración espacial en la experiencia del propio cuerpo y concibe lo otro de la razón como fuente anónima de subsunción de las interacciones ligadas al cuerpo bajo relaciones de poder.

Hemos visto que la elaboración de esta paradoja en modo alguno significa su solución; la paradoja vuelve a reiterarse en el *status* especial que se atribuye a tales discursos no ordinarios. Así como el pensar rememorativo pertenece al Ser mistificado, así también la genealogía pertenece al poder. El pensar rememorativo *(Andenken)* abriría un acceso privilegiado a una verdad enterrada por la metafísica, y la genealogía sustituiría, según parece, a las degeneradas ciencias humanas. Mientras que Heidegger guarda silencio acerca de las características del privilegio que reclama, de modo que no llega a saberse bien conforme a qué criterios habría que enjuiciar ese género literario que es su filosofía última, Foucault, sin pretender hacer de la necesidad virtud, desarrolló hasta el final sus trabajos con la conciencia de no poder escapar a las aporías que su método comportaba.

III

La metáfora espacial de razón inclusiva y razón excluyente delata que incluso la supuesta crítica radical a la razón permanece ligada a los presupuestos de la filosofía del sujeto, de los que era su propósito desprenderse. Sólo una razón a la que atribuimos el poder de una llave, puede incluir o excluir. De ahí que el «dentro» y «fuera» se asocien con el dominio y el avasallamiento —y la superación de esa razón detentora de poder con tirar abajo las puertas de la prisión y poder escapar hacia una libertad indeterminada. De este modo lo otro de la razón se convierte en imagen simétrica de la razón que detenta el poder. La «entrega» y el «dejar-ser» (Heidegger) permanecen tan ligados a la voluntad de controlar como el encabritarse del contrapoder (Foucault) al desolladero del poder. De los conceptos de la razón centrada en el sujeto y de las tajantes imágenes de su topografía no logrará liberarse quien pretenda dejar tras de sí, junto con el paradigma de la filosofía de la conciencia, todos los paradigmas y salir al claro de la postmodernidad.

Desde el primer romanticismo las arrebatadas autotransgresiones del sujeto han recurrido siempre a experiencias límites místicas y estéticas. El místico se ve cegado por la luz de lo absoluto y cierra los ojos; el estéticamente arrebatado se aliena en lo estupefaciente y vertiginoso del shock. Tanto allí como aquí la fuente de las sacudidas se sustrae a toda determinación. Pero en lo indeterminado todavía se perfila la silueta del paradigma combatido —el contorno de lo deconstruido. En esta constelación que perdura de Nietzsche a Heidegger, surge una disponibilidad a un despertamiento sin objeto alguno; en su vórtice se forman subculturas que mitigan a la vez que mantienen despierta su excitación ante verdades futuras difusamente avistadas, por medio de acciones cultuales sin objeto cultual. Este grotesco jugueteo con el éxtasis de tono religioso-estético encuentra espectadores principalmente en el círculo de intelectuales que parecen dispuestos a consumar el sacrificium intellectus en el altar de su propia necesidad de orientación.

Sólo que también en este campo un paradigma sólo pierde su fuerza cuando es sustituido por *otro* paradigma en una negación *determinada,* esto es, de forma que su superación resulte visible *desde dentro;* no cabe limitarse a dejarse llevar por la mera evocación de una extinción del sujeto. El trabajo de deconstrucción, por más que sea la furia con que se lleve a efecto, sólo puede tener consecuencias especificables si el paradigma de la autoconciencia, de la autorreferencia que caracteriza al sujeto que conoce y actúa en solitario, es sustituido por otro —por el paradigma del entendimiento, esto es, de la relación intersubjetiva de individuos comunicativamente socializados y que se reconocen recíprocamente. Sólo entonces se presenta la crítica al pensamiento controlador que caracteriza a la razón centrada en el sujeto, en forma *determinada* —a saber, como una crítica al «logocentrismo» occidental, crítica que no diagnostica un exceso sino un defecto de razón. En lugar de tratar de sobrepujar a la modernidad retoma el contradiscurso inmanente a la modernidad y lo saca de ese frente entre Hegel y Nietzsche en que se halla estancado sin remedio. Esta crítica renuncia a la delirante originalidad de un retorno a los orígenes arcaicos; desencadena la fuerza subversiva del propio pensamiento moderno contra el paradigma de la filosofía de la conciencia puesto en marcha de Descartes a Kant.

La crítica al logocentrismo occidental, que sigue a Nietzsche,

procede de manera destructiva. Muestra que el sujeto ligado al cuerpo, que el sujeto que habla y actúa no es señor en su propia casa; pero de ello extrae la conclusión de que el sujeto que se pone a sí mismo en el conocimiento depende en realidad de un acontecer previo, anónimo y suprasubjetivo —sea de los destinos del Ser, de la contingencia de la formación de estructuras o del poder generador que una formación de discurso tiene. El logos de ese sujeto que se adueña de sí mismo aparece así como el infortunio de una especialización en falso, tan preñada de consecuencias como llena de equívocos. La esperanza que estos análisis postnietzscheanos despiertan posee siempre el mismo carácter de una difusividad transida de espera. Cuando alguna vez quede desgarrado el vestido de la razón centrada en el sujeto, se derrumbará también el logos que durante tanto tiempo ha dado cohesión a una interioridad apoyada en el poder, hueca hacia adentro y agresiva hacia afuera. Ese logos no tendrá entonces más remedio que rendirse a su otro, sea éste el que fuere.

Una crítica distinta al logocentrismo occidental, menos dramática, pero que puede irse verificando paso a paso, comienza por las propias abstracciones de ese logos exento de lenguaje, universalista y carente de cuerpo. Concibe el entendimiento intersubjetivo como telos inscrito en la propia comunicación lingüística cotidiana y el logocentrismo del pensamiento occidental, extremado en términos de filosofía de la conciencia, como *abreviación y distorsión* sistemáticas de un potencial operante ya siempre en la práctica comunicativa cotidiana pero del que sólo se hace un uso selectivo. Mientras la autocomprensión occidental sigua concibiendo al hombre como un ser que en su relación con el mundo se caracteriza por el monopolio que representa su capacidad de salir al encuentro del ente, de conocer y manipular objetos, de hacer enunciados verdaderos y llevar a efecto intenciones, la razón, ya sea en el plano ontológico, en el plano de la teoría del conocimiento o en el plano del análisis del lenguaje, queda restringida a una sola de sus dimensiones. La relación del hombre con el mundo experimenta una reducción cognitivista: en el plano ontológico se restringe al mundo del ente en su conjunto (como totalidad de los objetos representables y de los estados de cosas existentes); en el plano de la teoría del conocimiento, a la capacidad de conocer estados de cosas existentes o

de llegar a producirlos mediante una actividad racional con arreglo a fines; y en el plano semántico, al habla constatadora de hechos en que se emplean oraciones asertóricas —y no se permite otra pretensión de validez que la de verdad proposicional, disponible *in foro interno.*

En filosofía del lenguaje este logocentrismo —desde Platón a Popper— ha venido a reducirse a la afirmación de que sólo la función lingüística que la exposición de estados de cosas representa constituye un monopolio humano. Mientras que el hombre comparte con los animales la función apelativa y la función expresiva (Bühler), únicamente la función representativa sería determinante para la razón[16]. Sin embargo, basta recurrir a las evidencias que pone a nuestra disposición la reciente etología, y en especial a los experimentos de adquisición (artificialmente inducida) del lenguaje en los chimpancés, para percatarse de que lo que es peculiar a nuestra forma de vida sociocultural y constituye la etapa de una reproducción de la vida que genuinamente podemos llamar social, no es *per se* el empleo de proposiciones, sino el *uso comunicativo* de un lenguaje proposicionalmente articulado. En filosofía del lenguaje la co-originariedad e igual dignidad de las tres funciones fundamentales del lenguaje se nos torna evidente en cuanto abandonamos el plano analítico del juicio o de la oración y hacemos extensivo el análisis a los actos de habla, es decir, al empleo comunicativo de oraciones. Los actos de habla elementales ofrecen una estructura en que se entrelazan entre sí los tres componentes: el componente proposicional que sirve a la exposición (o mención) de estados de cosas, el componente ilocucionario que sirve al establecimiento de relaciones interpersonales y finalmente los componentes lingüísticos que dan expresión a la intención del hablante. La clarificación, en términos de teoría del lenguaje, de las complejas funciones lingüísticas que son la exposición de estados de cosas, el establecimiento de relaciones interpersonales y la expresión de las propias vivencias de cada hablante tiene importantes consecuencias (a) para la teoría del significado, (b) para los presupuestos ontológicos de la teoría de la comunicación y (c) para el propio concepto de racionalidad. Aquí me voy a limitar a señalar esas consecuencias en la medida en que (d) resultan inmediata-

---

[16] K. O. APEL, «Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophischer Tragweite der Sprechakttheorie» (manuscrito), Francfort 1984.

mente relevantes para una *nueva orientación* de la crítica de la razón instrumental:

a) La semántica veritativa, tal como se ha desarrollado desde Frege a Dummett y Davidson, parte —al igual que la teoría del significado de Husserl— de la suposición logocéntrica de que la referencia de la oración asertórica a la verdad (y la referencia indirecta a la verdad, que caracteriza a la oración intencional que remite a la realización de intenciones) constituye el punto de partida adecuado para la explicación del entendimiento *(Verständigung)* lingüístico. Así, esta teoría llega al principio de que entendemos una oración cuando entendemos las condiciones bajo las que la oración es verdadera. (Para la comprensión de las oraciones intencionales y de las oraciones de imperativo, esa teoría exige, correspondientemente, el conocimiento de las «condiciones de éxito»)[17]. La teoría del significado ampliada en términos pragmáticos supera esta fijación a la función representativa del lenguaje. Al igual que la semántica veritativa, la teoría del significado ampliada en términos pragmáticos afirma una interna relación entre significado y validez, pero no reduce esta última a validez veritativa. Pues en correspondencia con las tres funciones fundamentales del lenguaje todo acto de habla puede cuestionarse en conjunto bajo tres aspectos de validez distintos. El oyente puede negar *in toto* la manifestación de un hablante, poniendo en cuestión o bien la *verdad* del enunciado que en ella se afirma (o las presuposiciones de existencia de su contenido proposicional), o bien la *rectitud* del acto de habla en relación con el contexto normativo de la manifestación (o la legitimidad del propio contexto normativo que se presupone), o bien la *veracidad* de la intención que el hablante manifiesta (es decir, la concordancia de lo que el hablante piensa con lo que el hablante dice). De ahí que la relación interna de significado y validez afecte al *espectro entero* de los significados lingüísticos y no solamente al significado de los términos que pueden completarse para formar oraciones asertóricas. No sólo de los actos de habla constatativos, sino de cualquier acto de habla puede decirse que

[17] E. TUGENDHAT, *Einführung in die analytische Sprachphilosophie*, Francfort 1976.

entendemos su significado cuando conocemos las condiciones bajo las que puede ser aceptado como válido.

b) Pero si no sólo los actos de habla constatativos, sino también los actos de habla regulativos y expresivos van asociados con pretensiones de validez y pueden ser aceptados como válidos o rechazados como inválidos, la conceptuación ontológica propia de la filosofía de la conciencia (que con excepción de Austin también ha sido determinante para la filosofía analítica) resulta ser demasiado estrecha. El «mundo» al que podía referirse el sujeto con sus representaciones u oraciones, se entendió como totalidad de los objetos o estados de cosas existentes. El mundo objetivo es el correlato de todas las oraciones asertóricas verdaderas. Pero una vez que se introduce la rectitud normativa y la veracidad subjetiva como pretensiones de validez análogas a la de verdad, hay que postular para las relaciones interpersonales legítimamente reguladas y para las vivencias subjetivas que hay que atribuir a cada hablante, «mundos» análogos al de los hechos —un «mundo» no sólo para lo «objetivo» con que nos topamos en actitud de tercera persona, sino también un «mundo» para lo «normativo», a lo que nos sentimos obligados en actitud de destinatarios, así como un mundo para lo «subjetivo» que en actitud de primera persona descubrimos u ocultamos ante un público. Con todo acto de habla el hablante se refiere simultáneamente a algo en el mundo objetivo, a algo en un mundo social común y a algo en el mundo subjetivo. La herencia logocéntrica hace sentir todavía su carga en las dificultades terminológicas con que nos topamos a la hora de ampliar en estos términos el concepto ontológico de mundo.

De una correspondiente ampliación ha menester también el concepto fenomenológico, elaborado en especial por Heidegger, de plexos intramundanos de remisiones que constituyen, a espaldas de los participantes en la interacción, el contexto incuestionado de los procesos de entendimiento. Los participantes extraen de este *mundo de la vida* no sólo patrones de interpretación cuya común aceptación se da por descontada (el saber de fondo de que se nutren los contenidos proposicionales), sino también patrones de interacción normativamente fiables (las solidaridades tácitamente presupuestas en que se apoyan los actos ilocucionarios) y las competencias adquiridas en el proceso de socialización (el trasfondo de las intenciones del hablante).

. c) Por «racionalidad» entendemos ante todo la disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción para adquirir y utilizar conocimiento falible. Mientras las categorías de la filosofía de la conciencia obliguen a entender el saber exclusivamente como saber acerca de algo en el mundo objetivo, la racionalidad tiene su medida en cómo se orienta el sujeto solitario por los contenidos de sus representaciones y enunciados. La razón centrada en el sujeto encuentra su canon en los criterios de verdad y éxito que regulan, en el conocimiento y en la acción racional con arreglo a fines, las relaciones del sujeto con el mundo de objetos posibles o estados de cosas posibles. Empero, en cuanto entendemos el saber como algo comunicativamente mediado, la racionalidad encuentra su medida en la facultad que participantes en la interacción capaces de dar razón de sus actos tienen de orientarse por pretensiones de validez enderezadas a ser intersubjetivamente reconocidas. La razón comunicativa encuentra sus cánones en procedimientos argumentativos de desempeño o resolución directos o indirectos de las pretensiones de verdad proposicional, rectitud normativa, veracidad subjetiva y concordancia o adecuación estéticas[18].

Lo que cabe mostrar analizando la interdependencia de las distintas formas de argumentación, es decir, lo que cabe mostrar con los medios de una lógica pragmática es, pues, un concepto procedimental de racionalidad que, al incluir tanto lo práctico-moral como lo estético-expresivo, es más rico que el concepto de racionalidad con arreglo a fines cortado al talle de lo cognitivo-instrumental. Este concepto es resultado de la explicitación del potencial de racionalidad anclado en la base de validez del habla. Esta racionalidad comunicativa recuerda las anteriores ideas de logos en la medida en que comporta connotaciones relativas a la capacidad de aunar sin coacciones, fundadora de consenso, que posee un discurso en que los participantes superan la subjetividad en que inicialmente se hallan atrapadas sus ideas, para llegar a un acuerdo racionalmente motivado. La razón co-

---

18 A. Wellmer ha mostrado que la adecuación *(Stimmigkeit)* de una obra de arte, es decir, lo que cabe llamar lo verdadero del arte, en modo alguno puede reducirse sin más a la autenticidad o veracidad; cfr. A. WELLMER, «Wahrheit, Schein und Versöhnung. Adornos aesthetische Rettung der Modernität», en L. v. FRIEDEBURG, J. HABERMAS (eds.) *Adorno-Konferenz,* Francfort 1983, 138 ss.

municativa se expresa en una comprensión decentrada del mundo.

d) Desde este punto de vista el avasallamiento a que es sometida la naturaleza (y la sociedad) objetivada, así como la autonomía (en el sentido de autoafirmación racional con arreglo a fines) desplegada en términos narcisistas, son momentos *derivados* que se han autonomizado frente a las estructuras comunicativas del mundo de la vida, es decir, de la intersubjetividad de las relaciones de entendimiento y de las relaciones de reconocimiento recíproco. La razón centrada en el sujeto es *producto de un desgajamiento y usurpación,* producto de un proceso social en cuyo discurso un momento subordinado ocupa el lugar del todo sin poseer la fuerza de asimilarse la estructura del todo. Horkheimer y Adorno describieron el proceso de esta subjetividad que se abruma a sí misma de exigencias y se cosifica a sí misma, en términos parecidos a los de Foucault, como un proceso histórico universal. Pero ambas partes ignoran la profunda ironía de este proceso, que radica en que el potencial de razón comunicativa hubo primero de desencadenarse en las formas de mundos de la vida modernos, para que los desbocados imperativos de los subsistemas económico y administrativo pudieran reobrar sobre la vulnerable práctica comunicativa cotidiana, estableciendo una dominación de lo cognitivo-instrumental sobre los reprimidos momentos de la razón práctica. El potencial de razón comunicativa queda, pues, *a la vez desplegado y distorsionado* en el curso de la modernización capitalista.

La paradójica simultaneidad e interdependencia de ambos procesos sólo podrá aprehenderse una vez que se supere la falsa alternativa que Marx Weber planteó al oponer racionalidad substancial y racionalidad formal. A esta contraposición le subyace el supuesto de que el desencantamiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, además de privar a la racionalidad de todo contenido tradicional, la vacía también de toda connotación material, quitándole con ello la fuerza con que poder ejercer todavía sobre los mundos de la vida un influjo formador de estructuras que vaya más allá de la organización «racional con arreglo a fines» de los medios. Contra tal cosa, quiero insistir por mi parte en que la razón comunicativa —pese a su carácter puramente procedimental, descargado de toda hipoteca religiosa

y metafísica— queda directamente entretejida con el proceso de la vida social merced al hecho de que los actos de entendimiento adoptan el papel de un mecanismo de coordinación de la acción. El tejido de acciones comunicativas se alimenta de los recursos que a su disposición pone el mundo de la vida y constituye a la vez el *medio* a través del cual se reproducen las formas de vida concretas.

De ahí que la teoría de la acción comunicativa pueda reconstruir (con independencia de toda premisa de filosofía de la conciencia) el concepto hegeliano de totalidad ética. Desencanta a la abisal causalidad de un destino que se distingue del heideggeriano destino del Ser por una *implacable inmanencia.* La dinámica pseudonatural que los plexos de comunicación desgarrados ponen en marcha, mantiene el carácter —a diferencia de lo «ya no rebasable por el pensamiento» que son el acontecer del Ser o el acontecer del poder— de un destino del que *uno mismo es culpable,* aun cuando sólo quepa ya hablar de «culpa» en un sentido intersubjetivo, a saber: en el sentido de producto no querido, de un haber sido presa de relaciones que los agentes que actúan comunicativamente, pese a la conciencia de su responsabilidad individual, no pueden menos de atribuirlas a una responsabilidad colectiva. No es casualidad que los suicidios provoquen entre los que se hallan cerca una especie de sacudida que por un instante hace barruntar aun a los más encallecidos la *insoslayable comunidad y corresponsabilidad* de tal destino.

IV

En la teoría de la acción comunicativa, ese proceso circular que enlaza entre sí mundo de la vida y práctica comunicativa cotidiana ocupa el lugar de la mediación que Marx y el marxismo occidental reservaron a la praxis social. En esta praxis social la razón históricamente situada, corporalmente encarnada, confrontada con la naturaleza, entraría en mediación con su otro. Si ahora es la acción comunicativa la que ha de hacerse cargo de estas mismas funciones de mediación, la teoría de la acción comunicativa atrae sobre sí la sospecha de no representar otra cosa que *otro tipo* de filosofía de la praxis. Pues ambas, en efecto, tienen por objeto resolver la misma tarea: la de entender la

praxis racional como una razón concretizada en la historia, la sociedad, el cuerpo y el lenguaje.

Ya vimos cómo la filosofía de la praxis sustituye la autoconciencia por el trabajo y cómo se ve después atrapada en las cadenas del paradigma de la producción. La *nueva* versión de la filosofía de la praxis, desarrollada en el círculo de la fenomenología y la antropología, que cuenta con los medios del análisis husserliano del mundo de la vida, ha aprendido de la crítica al productivismo marxiano. Relativiza el puesto del trabajo y se aplica a la aporética tentativa de dar acomodo, en unas relaciones sujeto-objeto de tipo *distinto,* a la exteriorización del espíritu subjetivo, a la temporalización, socialización y materialización de una razón situada. Al servirse de los medios de pensamiento que la fenomenología y la antropología ponen a su disposición, la renovada filosofía de la praxis renuncia a ser original precisamente en un punto en que no puede permitírselo: en la determinación de la praxis como un proceso de mediación racionalmente estructurado. Pues con tal renuncia se somete a las categorías dicotomizadoras propias de la filosofía del sujeto; la *historia* es proyectada y hecha por sujetos que por su parte se encuentran ya a sí mismos aherrojados y hechos en el proceso histórico (Sartre); la *sociedad* aparece como una red objetiva de relaciones, que, o bien se encasqueta como orden normativo sobre la cabeza de los sujetos ya transcendentalmente armonizados entre sí (A. Schütz) o bien, como orden instrumental, es producida por ellos mismos en la lucha en que se objetivan unos a otros (Kojève); el sujeto, o bien se encuentra ya a sí mismo céntricamente situado en su *cuerpo* como corporalidad vivida (Merleau-Ponty) o bien se las ha «excéntricamente» acerca de ese cuerpo en tanto que cuerpo físico como si se tratara de un objeto (Plessner). El pensamiento ligado a la filosofía del sujeto no puede salvar estas dicotomías sino que oscila sin remedio de un polo a otro, como lúcidamente diagnosticó Foucault.

Ni siquiera el giro lingüístico de la filosofía de la praxis conduce a un cambio de paradigma. Los sujetos hablantes son, o bien señores o bien pastores de su sistema de lenguaje. O bien se sirven del lenguaje en términos de creación de sentido, para alumbrar innovadoramente su mundo, o bien se mueven ya siempre dentro del horizonte de la apertura o alumbramiento del mundo que el propio lenguaje se cuida de efectuar para ellos,

dentro de un horizonte sometido por los demás a mudanzas que acaecen a espaldas de los sujetos —el lenguaje como medio de una praxis creadora (Castoriadis) o como acaecer de la diferencia (Heidegger, Derrida).

Con su teoría de la «institución imaginaria» Catoriadis puede, merced a que articula su enfoque en términos de teoría del lenguaje, proseguir la filosofía de la praxis con notable desparpajo. Para restituir al concepto de praxis social su fuerza revolucionaria y un contenido normativo, ya no concibe la acción en términos expresivistas, sino en términos poético-demiúrgicos —como creación a partir de la nada de formas absolutamente nuevas y únicas, de las que cada una de ellas abre un horizonte de sentido que no puede compararse con los demás. El garante del contenido racional de la modernidad —es decir, del contenido que constituyen la autoconciencia, la autorrealización auténtica y la autodeterminación en solidaridad—, Castoriadis se lo representa como una fuerza imaginaria creadora de una red simbólica. Ésta viene a quedar preocupantemente próxima al abisal operar del Ser. Al cabo entre la «institución» voluntarista y el fatalista «destino del Ser» sólo se da ya una diferencia retórica.

Según Castoriadis la sociedad se escinde, lo mismo que la subjetividad transcendental, en lo generante y lo generado, en lo instituyente y lo instituido, virtiéndose el flujo de lo imaginario creador de sentido en las cambiantes imágenes lingüísticas del mundo. Esta creación ontológica de totalidades de sentido absolutamente nuevas y siempre distintas y únicas acaece como un destino del Ser; no se ve cómo este *demiúrgico poner en obra* verdades históricas podría transformarse en el *proyecto revolucionario* que sería la praxis de unos individuos que actuasen conscientemente, autónomos, que se realizasen a sí mismos. Autonomía y heteronomía sólo parecen poder medirse en último término por la autenticidad de la autotransparencia de una sociedad que no oculta su origen imaginario bajo proyecciones extrasociales y que se sabe explícitamente como sociedad autoinstituyente. Sólo que —¿quién es el sujeto de este saber? Para la revolución de la sociedad cosificada Castoriadis no conoce otro motivo que la decisión existencialista— «porque así lo queremos»; pero entonces es menester a su vez preguntar quien puede ser este «nosotros» de la voluntad radical, si los individuos socializados son simplemente «instituidos» por lo imaginario social.

Castoriadis acaba como empezó Simmel: pensando en términos de filosofía de la vida[19].

Esta consecuencia es fruto del concepto de lenguaje que Castoriadis toma, así de la hermenéutica como del estructuralismo. Lo mismo que Heidegger, Derrida y Foucault, cada uno a su manera, también Castoriadis parte de que entre el lenguaje y las cosas a que nos referimos al utilizarlo, entre el carácter constituyente que la comprensión del mundo posee y lo intramundano constituido se da una diferencia ontológica. Esta diferencia significa que el lenguaje abre el horizonte de sentido dentro del cual los sujetos cognoscentes y agentes interpretan estados de cosas, es decir, se topan con cosas y hombres y hacen experiencias en el trato con ellos. La función de apertura de mundo que el lenguaje posee es pensada por analogía con las operaciones generativas de la conciencia transcendental; eso sí, previa deducción del carácter meramente formal y supratemporal de ésta última. La imagen lingüística del mundo es un apriori concreto y un apriori histórico; fija, de modo ya irrebasable, perspectivas de interpretación materiales y variables. Y sobre todo, la comprensión del mundo, en su función constituyente, está sujeta a cambios que son independientes de aquello que los sujetos, a través de los estados interpretados a la luz de esta precomprensión, experimentan en el mundo, de aquello que pueden *aprender* en su trato práctico con lo intramundano. Ya se interprete este cambio metahistórico de las imágenes lingüísticas del mundo como Ser, como «différance», como poder, o como imaginación, y se lo llene con las connotaciones de una experiencia mística de salvación, de un estremecimiento de raíz estética, del tormento y suplicio del cuerpo o de la embriaguez creadora, a todos estos conceptos es común una peculiar *desconexión* entre la productividad del lenguaje, creadora de horizonte, y *las consecuencias de la praxis intramundana,* que vendría totalmente prejuzgada por el sistema de lenguaje. Queda excluida toda interacción entre el lenguaje abridor de mundo y los procesos de aprendizaje que se producen en el mundo.

En este aspecto la filosofía de la praxis siempre se había distinguido tajantemente de todo linaje de historicismo lingüístico. Pues la filosofía de la praxis entiende la producción social

[19] Cfr. más abajo el excurso sobre Castoriadis, págs. 387 ss.

como proceso de autogeneración de la especie, y la transformación de la naturaleza externa que el trabajo efectúa, como impulso para una transformación, por vía de aprendizaje, de la propia naturaleza de los individuos. El mundo de las ideas, a cuya luz los productores socializados interpretan en cada caso la naturaleza históricamente moldeada con que se encuentran, cambia también por su parte en función de los procesos de aprendizaje ligados a la actividad transformadora. La *práctica intramundana* no debe en modo alguno estos *efectos formadores de mundo* a una dependencia mecánica de la superestructura respecto a la base, sino a dos hechos bien simples: el mundo de las ideas es el que hace posible determinadas interpretaciones de la naturaleza a la que los agentes se enfrentan y elaboran en términos de cooperación social; pero ese mundo queda afectado a su vez por procesos de aprendizaje que el trabajo social pone en marcha. Frente al historicismo lingüístico que hipostatiza la fuerza abridora de mundo que posee el lenguaje, el Materialismo Histórico, así como después el pragmatismo y el estructuralismo genético, cuentan con una conexión dialéctica entre estructuras de la imagen del mundo que posibilitan por vía de precomprensión la praxis intramundana, por un lado, y procesos de aprendizaje que van dejando su poso en la mudanza de estructuras de la imagen del mundo, por otro.

Esta interacción tiene su origen en una interna conexión de sentido y validez, que no anula, empero, la diferencia entre ambos. El sentido no puede acabar engullendo la validez. Heidegger, en una especie de cortocircuito conceptual, identifica la apertura de horizontes de sentido con la verdad de las manifestaciones dotadas de sentido; pero son sólo las *condiciones* de la validez de las manifestaciones o emisiones las que cambian al hacerlo el horizonte de sentido —tras el cambio, la nueva precomprensión ha de *acreditarse* a sí misma en la experiencia y trato con aquello que nos resulta accesible dentro de su horizonte. Sin embargo, la filosofía de la praxis no puede sacar provecho de la superioridad que en este aspecto posee, porque con el paradigma de la producción, como hemos visto, elimina del espectro de validez de la razón cualquier dimensión que no sea la de la validez veritativa y la de efectividad. Según eso, lo que se aprende en la praxis intramundana sólo puede acumularse en el despliegue de las fuerzas productivas. En esta estrategia conceptual de tipo productivista ya no puede darse acomodo al

contenido normativo de la modernidad; a lo sumo se lo puede seguir utilizando, aunque sin dar razón de él, para cercar, en el ejercicio de una dialéctica negativa que mantiene vivo el gesto de acusación, la racionalidad con arreglo a fines coagulada en totalidad.

Puede que sea esta problemática consecuencia la que haya movido a Castoriadis a confiar el contenido racional del socialismo, es decir, de una forma de vida que posibilite la autonomía y la autorrealización en solidaridad, a un demiurgo creador de sentido, que se sitúa allende la diferencia entre sentido y validez y que ya no se ve remitido a la acreditación profana de sus creaciones. Perspectiva muy distinta es la que resulta si asentamos el concepto de praxis, no sobre el trabajo sino sobre la acción comunicativa. Entonces nos percatamos de las interdependencias que en todo lo ancho del espectro de validez se dan entre los sistemas de lenguaje abridores de mundo y los procesos de aprendizaje intramundanos —los procesos de aprendizaje ya no se canalizan sólo a través de procesos de trabajo social, y, en última instancia, a través del trato cognitivo-instrumental con una naturaleza objetivada. Pues en cuanto abandonamos el paradigma de la producción, tenemos que afirmar una interna conexión entre sentido y validez para todo el espectro de significado y no sólo para el segmento de significado que son las expresiones lingüísticas que entran en oraciones asertóricas e intencionales. En la acción comunicativa, que obliga a tomar también posturas de afirmación o negación frente a las pretensiones de validez que son la rectitud y la veracidad y no sólo a reaccionar a las pretensiones de verdad y eficiencia, el saber de fondo que el mundo de la vida suministra, queda expuesto en toda su latitud a un test permanente; y, por tanto, el apriori concreto que son los sistemas de lenguaje abridores de mundo queda sometido a una revisión indirecta (que alcanza hasta los más ramificados y lejanos presupuestos ontológicos) a la luz del trato con lo intramundano.

Esta manera de ver las cosas no significa que la interna relación entre sentido y validez quede ahora disuelta por el lado opuesto y engullida en la dimensión de la validez. La potencia creadora de sentido, que hoy en buena parte parece haberse contraído al ámbito de lo estético, mantiene la contingencia característica de las fuerzas verdaderamente innovadoras.

V

Más serio es el reparo de si con el concepto de acción comunicativa y de pretensiones de validez universalistas, dotadas por tanto de la capacidad de transcender límites temporales y locales, no se establece de nuevo un idealismo que sería incompatible con las convicciones naturalistas del Materialismo Histórico. Un mundo de la vida que ha de reproducirse sólo a través del medio que es la acción orientada al entendimiento, ¿no queda cercenado de sus procesos de reproducción material? Naturalmente que la reproducción material de un mundo de la vida se efectúa a través de los resultados y consecuencias de las acciones enderezadas a la realización de fines, con las que sus miembros intervienen en el mundo. Pero estas acciones instrumentales están entrelazadas con las comunicativas, por cuanto representan la ejecución de planes que quedan ligados con los planes de otros participantes en la interacción a través de definiciones comunes de la situación y de procesos de entendimiento. Por esta vía también las soluciones de problemas obtenidas en la esfera del trabajo social quedan conectadas con el medio que es la acción orientada al entendimiento. También la teoría de la acción comunicativa cuenta, pues, con que la reproducción simbólica del mundo de la vida está retroalimentativamente conectada con su reproducción material.

Tarea algo menos simple es salir al paso de la sospecha de que con el concepto de una acción orientada por pretensiones de validez se introduce subrepticiamente de nuevo el idealismo de la razón pura, de la razón no-situada y se restablecen, aunque de forma distinta, las dicotomías entre el ámbito de lo transcendental y el ámbito de lo empírico. Ya Hamann había hecho a Kant la objeción de «purismo de la razón».

No existe una razón pura que sólo a posteriori se vistiera trajes lingüísticos. La razón es a nativitate una razón encarnada tanto en los plexos de acción comunicativa como en las estructuras del mundo de la vida[20].

En la medida en que los planes de acción de los diversos actores se concatenan en el tiempo histórico y a lo largo y ancho

---

[20] Agradezco las sugerencias de Charles TAYLOR a este respecto; cfr. ahora sus *Philosophical Papers,* tomos 1 y 2, Cambridge 1985.

del espacio social a través de una utilización del lenguaje orientada al entendimiento, las tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, cobran, aunque permanezcan implícitas, un significado clave para la *práctica cotidiana.* El acuerdo alcanzado comunicativamente, que se mide por el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez, posibilita la concatenación de interacciones sociales y de contextos del mundo de la vida. Pero las pretensiones de validez tienen una doble haz; como pretensiones transcienden todo contexto local; simultáneamente, para poder ser portadoras de un acuerdo entre los participantes en la interacción, capaz de tener efectos coordinadores, han de entablarse y reconocerse fácticamente aquí y ahora. El momento transcendente que es la validez *universal* rompe toda provincialidad; el momento de vínculo que comportan pretensiones de validez aceptadas aquí y ahora las convierte en portadoras de una práctica cotidiana *ligada al contexto.* Los agentes que actúan comunicativamente, al entablar con sus actos de habla pretensiones de validez, se apoyan en cada caso en un potencial de razones susceptibles de ser puestas en tela de juicio. Con ello los procesos *fácticos* de entendimiento llevan inscrito un momento de *incondicionalidad* —la validez que pretenden se distingue de la simple validez social o vigencia de una praxis en que fácticamente se ha crecido, y, sin embargo, sirve a ésta como fundamento del consenso sobre que estriba la interacción. La validez que se pretende para las proposiciones y las normas transciende los espacios y los tiempos; *«elimina» espacio y tiempo,* pero tal pretensión se entabla en cada caso *aquí y ahora,* en contextos determinados, y se acepta o se rechaza con consecuencias fácticas para la acción. K. O. Apel habla plásticamente de un entrelazamiento de la comunidad real con la comunidad ideal de comunicación[21].

La práctica comunicativa cotidiana se ha, por así decirlo, reflexivamente acerca de sí misma. Ciertamente que esta «reflexión» ya no es asunto de un sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo en actitud objetivante. Esta reflexión prelingüística-solitaria queda sustituida por la estratificación de acción y discurso inscrita en la acción comunicativa. Pues las pretensiones

---

[21] K. O. APEL, *Transformation der Philosophie,* Francfort 1973, tomo II, 358 ss.; cfr. también mi respuesta a M. Hesse, en J. THOMPSON, D. HELD (eds.), HABERMAS, *Critical-Debates,* Londres 1982, 276 ss.

de validez fácticamente planteadas remiten directa o mediatamente a argumentaciones en que puedan ser sometidas a examen y llegado el caso pueda tomarse resolución acerca de ellas. Esta disputa argumentativa acerca de pretensiones de validez abordadas en actitud hipotética puede describirse como forma de reflexión de la acción comunicativa —mas esta reflexión de la acción comunicativa sobre sí misma puede prescindir de aquella necesidad de objetivación y autoobjetivación, de que se hacen eco las categorías de la filosofía del sujeto. Pues en el plano reflexivo el enfrentamiento entre proponentes y oponentes reproduce esa forma básica de relación intersubjetiva por la que la relación del hablante consigo mismo queda mediada ya siempre por la relación realizativa *(performative)* con un destinatario. La tensa compenetración de lo ideal y lo real se muestra también y de forma particularmente clara en el propio discurso. Con la entrada en una argumentación los participantes no pueden menos de suponerse recíprocamente un cumplimiento suficiente de las condiciones de una situación ideal de habla. Y sin embargo, saben que el discurso nunca puede quedar definitivamente «purificado» de motivos que siguen operando en el trasfondo ni de coacciones ejercidas por la acción. De modo que en los discursos no podemos prescindir de la *suposición* de estarnos moviendo en un habla totalmente purificada y, sin embargo, tenemos que contentarnos con un habla «impura».

Al final de la lección quinta indiqué que la interna conexión entre contextos de justificación y contextos de descubrimiento, entre validez y génesis, nunca se rompe del todo. La tarea de justificación, es decir, la crítica de las pretensiones de validez ejercida desde la perspectiva del participante no puede separarse en último término de la consideración genética que desemboca en una crítica a la mezcla ideológica de pretensiones de poder y de pretensiones de verdad, ejercida desde la perspectiva de tercera persona. La historia de la filosofía viene dominada desde Demócrito y Platón por dos impulsos contrapuestos. Los unos destacan sin miramientos la capacidad de transcender que la razón posee merced a su poder de abstracción y la incondicionalidad emancipadora que posee lo inteligible, mientras que los otros tratan de desenmascarar en términos materialistas el ilusorio purismo de la razón.

Por el contrario el pensamiento dialéctico tomó a su servicio la fuerza subversiva del materialismo para socavar esta falsa

alternativa. A la expulsión de todo lo empírico del reino de las ideas el materialismo no responde simplemente con una sarcástica reducción de los nexos de validez a nexos de poder que se impongan a espaldas de ese reino. La teoría de la acción comunicativa ve más bien la dialéctica de saber y no saber inserta en la dialéctica de entendimiento logrado y entendimiento fallido.

La razón comunicativa se hace valer en la fuerza de vínculo que poseen el entendimiento intersubjetivo y el reconocimiento recíproco; circunscribe a la vez el universo de una forma de vida común. Dentro de ese universo lo irracional no puede separarse de lo racional al modo como según Parménides el no saber puede separarse de aquel saber que, a fuer de absolutamente afirmativo, domina sobre la nada del error. Siguiendo a Jakob Böhme y a Isaak Luria, Schelling insiste con razón en que el error, el crimen y el engaño no son irracionales, sino formas de manifestación de una razón *pervertida*. La violación de las pretensiones de verdad, rectitud y veracidad afecta al todo que el lazo de la razón transe. No existe ninguna posibilidad de huida, no existe ningún afuera para los pocos que están en la verdad y que se distinguirían de los muchos, de los que permanecen atrapados en la tiniebla de la obcecación, como el día se distingue de la noche. Una violación de las estructuras de la convivencia racional, estructuras que todos tienen que dar por supuestas, afecta a todos por igual. Esto es lo que tenía en mientes el joven Hegel al hablar de una totalidad ética que queda destruida por el acto del criminal y que sólo puede quedar restituida en su integridad cuando los afectados se percatan de la *indivisibilidad* del dolor causado por la mutua alienación. Esta misma idea guía a Klaus Heinrich en su confrontación de Parménides y Jonas.

En la idea del pacto que Yahvé cierra con el pueblo de Israel, está contenida ya en germen la dialéctica de traición y poder vengador: «Mantener el pacto con Dios es el símbolo de la fidelidad, romper este pacto el modelo de la traición. Mantenerse fieles a Dios significa mantener la fidelidad (en sí y en los demás —y en todos los ámbitos del ser) al ser que da la vida. Negar esa fidelidad en cualquiera de los ámbitos del Ser, es romper el pacto con Dios y traicionar el propio fundamento de uno... De ahí que la traición a los otros sea a la vez traición a uno mismo, y toda protesta contra la traición no es sólo una protesta en nombre propio sino a la vez en nombre de los demás... La idea de que potencialmente todo ente es "firmante del pacto" es, en la lucha

contra la traición, también contra lo que me traiciona y se traiciona a sí mismo, el único contrapeso a la resignación estoica que ya formula Parménides al establecer un corte entre los sapientes y la necedad de los muchos. El concepto de "ilustración" que nos es familiar no es pensable sin el concepto de una comunidad potencialmente universal de pacto contra la traición»[22]. Fueron Peirce y Mead los que en forma de una teoría consensual de la verdad y una teoría de la sociedad planteada en términos de teoría de la comunicación dieron rango filosófico a este motivo religioso. La teoría de la acción comunicativa conecta con esta tradición pragmatista; también ella, al igual que Hegel en su temprano fragmento sobre el crimen y el castigo, se deja guiar por una intuición que en términos del Nuevo Testamento podría expresarse así: en el desasosiego de la vida real se incuba una ambivalencia que se debe a la dialéctica de traición y violencia punitiva a que la traición da lugar[23].

Fácticamente, en modo alguno podemos cumplir siempre (y ni siquiera a menudo) esos inverosímiles presupuestos pragmáticos de los que, sin embargo, en la práctica comunicativa cotidiana *no tenemos más remedio* que partir —y por cierto en el sentido de una coerción transcendental. De ahí que las formas socioculturales de vida estén bajo las restricciones estructurales de una razón comunicativa *siempre desmentida,* a la que simultáneamente, empero, no tenemos más remedio que *suponer.*

Pero la razón que opera en la acción comunicativa no está sólo sujeta a restricciones, por así decirlo, externas, situacionales; sus propias condiciones de posibilidad la obligan a ramificarse en las dimensiones del tiempo histórico, del espacio social y de las experiencias centradas en el cuerpo. Pues el potencial racional del habla está entretejido con los *recursos* que ofrece el particular mundo de la vida en que en cada caso nos movemos. En la medida en que el mundo de la vida cumple la función de suministrar recursos, tiene el carácter de un saber intuitivo, inconmoviblemente cierto y holístico que no puede problematizarse a voluntad —y que en este sentido no representa ningún «saber» en sentido estricto. Esta amalgama de suposiciones de

[22] K. HEINRICH, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen,* Francfort 1964, 20; cfr. también K. HEINRICH, *Parmenides und Jona,* Francfort 1966.

[23] H. BRUNKHORST, «Kommunikative Vernunft uns rächende Gelwalt», *Sozialwiss Literatur-Rundschau,* cuaderno 8/9, 1983, 7 ss.

fondo, de solidaridades, y de habilidades adquiridas en el proceso de socialización constituye el contrapeso conservador contra el riesgo de disentimiento en procesos de entendimiento que discurren a través de pretensiones de validez.

En tanto que recurso del que los participantes en la interacción nutren sus manifestaciones susceptibles de consenso, el mundo de la vida constituye un equivalente de lo que la filosofía del sujeto había atribuido a la conciencia en general como operaciones de síntesis. Ciertamente que estas operaciones generativas se refieren aquí no a la forma sino al contenido del entendimiento posible. Por tanto, el puesto de la conciencia transcendental fundadora de unidad vienen a ocuparlo formas de vida *concretas*. A través de las autoevidencias imbuidas por la cultura, de las solidaridades grupales mantenidas intuitivamente presentes y de las competencias de los individuos socializados, incluidas en la cuenta como *know how*, la razón que se expresa en la acción comunicativa establece una mediación con las tradiciones, las prácticas sociales y los complejos de experiencia ligados al cuerpo, todo lo cual se funde en cada caso en una totalidad *particular*. Ciertamente que las formas particulares de vida, que sólo aparecen en plural, no están sólo ligadas entre sí por un tejido de «aires de familia»; llevan también impresas en su seno las estructuras comunes de los mundos de la vida en general; pero estas estructuras generales sólo se imprimen en las formas de vida particulares a través del medio que es la acción orientada al entendimiento, a través de la cual han de reproducirse. Esto explica por qué el peso de estas estructuras generales puede acentuarse en el curso de los procesos históricos de diferenciación. Ésta es también la clave de la racionalización del mundo de la vida y de la sucesiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno. Esta tendencia histórica puede también ayudarnos a explicar, sin recurrir a construcción auxiliar alguna de filosofía de la historia, el contenido normativo de una modernidad a la vez amenazada de autodestrucción.

Excurso sobre C. Castoriadis: «La institución imaginaria»

El que el postestructualismo encuentre seguidores, pese a, o precisamente por, su rechazo global de las formas de vida modernas, quizá se deba también a que los esfuerzos de la filosofía de la praxis por formular nuevamente el proyecto de la modernidad en la línea del pensamiento marxista hayan perdido credibilidad. La primera tentativa de una renovación de la filosofía de la praxis desde el espíritu de Husserl y Heidegger la emprendió el joven Herbert Marcuse; le siguió Sartre con su *Crítica de la razón dialéctica;* Castoriadis, con un peculiar giro lingüístico, ha dado a esa tradición un nuevo impulso. Su obra ocupa un puesto central en el círculo de esos planteamientos de filosofía de la praxis que desde mediados de los años sesenta se han venido desarrollando sobre todo en la Europa del Este, en Praga, Budapest, Zagreb y Belgrado, y que durante un decenio han animado las discusiones de la escuela de verano de Korčula. Castoriadis ha emprendido la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de repensar de nuevo como *praxis* la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa.

También Castoriadis parte de la «contradicción» entre trabajo vivo y trabajo muerto. El capitalismo «para poder funcionar tiene que hacer constantemente uso de la actividad propiamente humana de los sometidos a él... y a la vez deshumanizar esa

actividad»[24]. La cooperación de trabajadores industriales que se administran a sí mismos sirve a Castoriadis como modelo de una praxis no deshumanizada. Pero el concepto de esta actividad en sentido enfático, Castoriadis no lo desarrolla utilizando como hilo conductor la elaboración y fabricación técnica de objetos. Al igual que la mera acción refleja, también la acción instrumental constituye un caso límite a utilizar como contraste, al que faltan las características esenciales de la praxis como actividad que tiene su origen en sí misma: en ambos tipos la acción se reduce a decursos de comportamiento predecibles. Las características de la praxis *no reducida* las extrae Castoriadis (al igual que Aristóteles) de los ejemplos de la praxis política, artística, médica y educadora. Ésta tiene su fin en sí misma y no puede reducirse a una organización «racional con arreglo a fines» de los medios. La praxis se atiene a un proyecto que, sin embargo, no antecede a la praxis como una teoría antecede a su aplicación, sino que en tanto que anticipación puede corregirse y ampliarse en su propia ejecución práctica. La praxis se refiere en cada caso a una totalidad de actos vitales en los que simultáneamente está inserta —*en tanto que* totalidad se sustrae a una intervención objetualizadora. Y finalmente, la praxis tiene por meta el fomento de la autonomía de la que al propio tiempo nace: «Se da una relación interna entre aquello que se quiere (el desarrollo de la autonomía) y aquello mediante lo que se lo quiere (el ejercicio de esta autonomía)... pese a desarrollarse en un contexto concreto que la condiciona y pese a tener que tomar en cuenta la compleja red de relaciones causales que atraviesan su terreno, la praxis no puede reducir nunca a un simple cálculo la elección de su forma de operar; y no porque ese cálculo llegase a resultar demasiado complejo, sino porque por definición dejaría escapar el factor esencial —la autonomía» (104).

Pero Castoriadis rompe el concepto aristotélico cuando radicaliza la característica que la praxis posee de dirigirse siempre al otro como ser autónomo, añadiendo que nadie puede querer seriamente la autonomía sin quererla *para todos*. A la conciencia moderna del tiempo debe también la praxis otra característica, la de que la praxis se orienta al futuro y se endereza a producir

[24] C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la societé,* París 1975. Las páginas en el texto se refieren a esta edición.

algo nuevo. El agente, al tomar la iniciativa, transciende las determinaciones dadas y establece un nuevo comienzo. Por su esencia la praxis es creadora, genera lo «radicalmente otro». Creadora por excelencia es sobre todo la praxis emancipatoria, que Castoriadis quisiera poner a resguardo de todo malentendido teoreticista. Esta praxis se endereza a la transformación «de la sociedad presente en una sociedad que por su organización se oriente a la autonomía de todos, efectuándose esta transformación por la acción autónoma de los hombres...» (108). También la ilustración que la teoría de la sociedad impulsa se ve guiada por este interés. El proyecto revolucionario guía, ciertamente, el análisis de los procesos históricos. Pero la historia sólo podemos entenderla en y a partir de la historia: «El punto de engarce último de estos dos proyectos —el de comprender y el de transformar— no puede encontrarse en cada caso sino dentro del presente vivo de la historia, que no sería un presente histórico si no se rebasase a sí mismo en dirección hacia un porvenir que está a nuestro cargo hacer» (229).

Castoriadis renueva, pues, el concepto aristotélico de praxis con la ayuda de una autointerpretación hermenéutica radical de la conciencia moderna del tiempo, para destacar contra la dogmática marxista el sentido originario de una política emancipatoria. Sin embargo, esta interpretación accionista de la praxis apenas rebasaría la posición mantenida en otro tiempo por Karl Korsch contra la ortodoxia de la Segunda Internacional, si Castoriadis no desarrollara a partir de este planteamiento una filosofía política y una teoría de la sociedad. Lo que le importa es, pues, hallar un concepto de lo político y un concepto de lo social que en cierto modo generalicen el sentido específico de la praxis revolucionaria. Castoriadis dirige la atención, por lo demás de forma enteramente similar a Hannah Arendt[25], a aquellos raros instantes históricos en que la masa de que están hechas las instituciones se torna otra vez líquida, es decir, a los productivos momentos de *fundación* de nuevas instituciones: «De este presente, del presente histórico-social, se nos ofrece una ilustración cegadora y paroxística cada vez que se produce una irrupción de la sociedad instituyente en la sociedad instituida, una autodes-

[25] J. HABERMAS, «El concepto de poder de Hannah Arendt» en *Perfiles filosófico-politicos*, Madrid 1985.

trucción de la sociedad como instituida por la sociedad como instituyente, es decir, una autocreación de una sociedad instituida *distinta*... Incluso cuando en apariencia una sociedad no hace más que "conservarse", no puede, empero, subsistir sin alterarse incesantemente» (279).

Castoriadis desarrolla el caso normal de lo político a partir del caso límite del acto de fundación de una institución, e interpreta éste a su vez, desde un horizonte de experiencia estética, como momento de fundación de algo absolutamente nuevo que rompe con el continuo de la historia. Sólo así cree poner al descubierto el núcleo esencialmente productivo en la reproducción de la sociedad. El proceso social es la generación de formas radicalmente distintas, un demiúrgico ponerse en obra la creación continua de nuevos tipos, que de forma siempre distinta reciben encarnaciones ejemplares, en una palabra: autoposición y génesis ontológica de «mundos» siempre nuevos. En esta concepción el último Heidegger entabla una relación marxista con el primer Fichte. El sujeto que se pone a sí mismo es sustituido por la sociedad que se instituye a sí misma, siendo lo instituido una creadora comprensión del mundo, un sentido innovador, un nuevo universo de significados. A este sentido abridor de mundo es a lo que Castoriadis llama lo imaginario central que, desde el volcán del tiempo histórico, se derrama como un magma de significados en las instituciones sociales: «La historia es imposible e inconcebible fuera de la imaginación productiva o creadora, fuera de lo que hemos llamado lo imaginario radical tal como se manifiesta simultánea e indisolublemente en el hacer histórico y en la constitución, previa a toda racionalidad explícita, de un universo de significados» (204). Lo imaginario determina el estilo de vida, el «Volksgeist» de una sociedad, de una época. Castoriadis habla de un «investissement» inicial del mundo y del sí mismo por la sociedad con un sentido que no viene «dictado» por los factores reales, puesto que más bien es él quien confiere a esos factores reales tal o cual importancia y este o aquel lugar dentro del universo que esa sociedad constituye» (179).

Siendo así, todo depende del modo como Castoriadis articule la sociedad como institución de un mundo, con la praxis intramundana. El interés de Castoriadis se centra en una manera de vida autónoma, autoconsciente, que posibilite una autorrealización dotada de autenticidad y una libertad en solidaridad. Tiene que resolver el problema de concebir la función que el lenguaje

tiene de abrir mundo en términos tales que esa función pueda quedar conectada con un concepto de praxis, pleno de contenido normativo. Mi tesis es que Castoriadis yerra la solución porque el concepto de sociedad de que hace uso, planteado en términos de ontología fundamental, no deja lugar alguno para una praxis intersubjetiva, *imputable* a los individuos socializados. Al cabo, la praxis social queda absorbida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos, nutrida por lo imaginario.

Frente al estrechamiento productivista del concepto de praxis, Castoriadis acentúa con toda razón la cooriginariedad de la palabra y la acción, del hablar y el hacer, del *legein* y el *teukein*. En ambas dimensiones el hacer humano está referido a algo en el mundo —al material a la vez resistente y maleable, necesitado de interpretación, que nos sale al paso en el mundo. Sin embargo, para este «estrato primario» en que la sociedad ha de «apuntalarse», Castoriadis sólo dispone del concepto de mundo objetivo; es la naturaleza o totalidad del ente lo que en cada caso ofrece un contrapeso al mundo socialmente constituido. De forma correspondiente, el «hacer» se reduce a un intervenir de forma «racional con arreglo a fines» en el mundo de estados de cosas existentes y el «decir» a la semántica lógica del habla constatadora de hechos, en cuanto que ese habla es elemento determinante en el ciclo de funciones de la acción instrumental. *Legein* y *teukein* son formas de expresión del pensamiento identificante: «Así como el *legein* encarna y hace ser la dimensión identitario-conjuntista del lenguaje, y en términos más generales, del representar social, el *teukein* encarna y hace ser la dimensión identitario-conjuntista del hacer social» (359). En términos enteramente convencionales, pues, el sustrato natural que es aquello con que nos topamos en el mundo queda alojado en relaciones sujeto-objeto y concebido como representable o factible. Ahora bien, la praxis social que Castoriadis tiene en mientes va mucho más allá de una encarnación del pensamiento identificante y de la racionalidad con arreglo a fines. De ahí que el entendimiento *(Verstand)*, que aquí se presenta como la facultad de la lógica identitaria y conjuntista, no es que opere a la luz de la razón *(Vernunft)*, pero sí que queda sojuzgado por la desbordante plenitud de significado de lo imaginario. El mundo de los objetos, concebido en los característicos términos de la filosofía del sujeto, es un armazón que en las dimensiones del representar y del hacer se limita a asegurar el contacto con el sustrato intra-

mundano que es la naturaleza. Pero todo lo que por mediación del *legein* y el *teukein* nos sale al paso en estas zonas de contacto, viene ya abierto y alumbrado en el seno de un horizonte previo de significado. Y éste sólo se debe a lo imaginario.

Frente al poder de este magma de significados imaginarios, la praxis intramundana no puede cobrar autonomía alguna, porque el concepto de lenguaje que Castoriadis emplea no permite una diferencia entre sentido y validez. Al igual que en Heidegger, la «verdad» de la apertura semántica del mundo funda incluso la verdad proposicional de los enunciados; prejuzga la validez de las manifestaciones lingüísticas en general. Así, la praxis intramundana no puede provocar ningún proceso de aprendizaje. Y en todo caso no existe acumulación alguna de saber que pueda afectar a la comprensión previa del mundo y romper una totalidad de sentido dada —ni siquiera en las dimensiones del conocimiento científico y las fuerzas productivas: «La sociedad tiene siempre que ver con el "dato natural" como algo a la vez resistente y maleable; pero lo resistente y maleable y la forma *en que* lo es, es siempre correlativo al mundo social que estemos considerando en cada caso. Que la fusión del hidrógeno es posible —y muy difícil de realizar—, tiene un sentido para la sociedad contemporánea, pero para ninguna otra» (473). El porqué una sociedad instituye un determinado horizonte de significados, es una cuestión que Castoriadis tiene que rechazar como algo sin objeto. No cabe preguntar por el origen de lo ya no rebasable por el pensamiento. La institución de cada mundo es una *creatio ex nihilo.*

Pero si la relación de lo imaginario abridor de mundo con el trabajo y la interacción se plantea en estos términos, entonces ya no es posible en absoluto pensar la acción autónoma como praxis intramundana; Castoriadis tiene más bien que asimilar ésta a la praxis de los demiurgos sociales, creadora de lenguaje, proyectante de mundos y engullidora de mundos. Pero con ello la praxis pierde precisamente los rasgos de acción humana que Castoriadis con razón acentúa —los rasgos de una empresa intersubjetiva dependiente del contexto y sujeta a condiciones finitas. La finitud de la praxis no solamente tiene su origen en la resistencia de una naturaleza externa maleable, sino también en las restricciones a que está sujeta la existencia histórica, social y corporal. Una praxis que coincide con la *creatio continua* de nuevas interpretaciones del mundo, con la génesis ontológica,

más que estar sometida a estas restricciones, es ella misma la que proyecta épocas históricas y espacios sociales, es ella misma la que abre las dimensiones de restricciones posibles. Sin embargo, Castoriadis se acoge a las figuras de pensamiento que nos son conocidas por la teogonía y por la «Doctrina de la Ciencia» de Fichte, a fin de trazar un límite interno, en forma de sociedad instituida, a la actualidad infinita de una sociedad que se instituye a sí misma. Al igual que acaece en el modelo expresivista del espíritu que se pierde en sus propias objetivaciones, también el modelo ontológico de sociedad lleva inscrito en su propia estructura el obligado punto de rotura que es el autoextrañamiento. Cuando el flujo de producción de la génesis ontológica se detiene, la sociedad instituida se solidifica frente a sus propios orígenes: «La alienación o heteronomía de la sociedad es autoalienación; ocultación ante sus propios ojos del ser de la sociedad como autoinstitución, ocultación de su temporalidad esencial» (497).

Esta concepción tiene dos consecuencias problemáticas. Al asimilar la praxis intramundana a una apertura lingüística del mundo hipostatizada en historia del Ser, Castoriadis ya no puede señalar lugar alguno para la lucha política en torno a una forma autónoma de vida —para aquella praxis emancipatoria, entendida como proyección creadora y realización de lo nuevo que era lo que en último término le importaba. Pues o bien, al igual que Heidegger, tiene que despertar a los actores de su «estado de perdidos» en un quehacer intramundano poseído de subjetividad para elevarlos a algo que está por encima de ellos y, en definitiva, a una heteronomía ya no conciliable con el originario acontecer de una sociedad que se instituye a sí misma, lo cual no sería sino una perversión de la filosofía de la praxis y su conversión en otra variante del postestructuralismo; o bien tiene que situar la autonomía de la praxis social, ya no salvable intramundanamente, en el propio acontecer originario; pero entonces a la productividad del lenguaje abridora de mundo habría de suponérsele como portador un yo absoluto y retornar así explícitamente a la filosofía especulativa de la conciencia. Con ello casaría muy bien la personificación de la sociedad como un demiurgo «poético» que extrae de sí tipos de mundo siempre nuevos. En este caso se repetiría en una forma nueva el problema de la teodicea: ¿A quién habría que atribuir la responsabilidad de la caída de la sociedad instituida respecto a los orígenes de su autoinstitución sino al propio demiurgo creador de lenguaje?

La segunda consecuencia, algo más terrena, pero igual de problemática, es el retorno de un problema en que laboró en vano la filosofía de la conciencia desde Fichte a Husserl: una explicación de la intersubjetividad de la praxis social, que se ve en la necesidad de partir de la premisa de una conciencia solitaria. Castoriadis, en efecto, postula una segunda corriente de lo imaginario para el inconsciente individual que constituye el núcleo monádico de la subjetividad en la primera infancia. Queda aquí claro que lo imaginario, la fantasía creadora de imágenes, dirigida por las pulsiones, antecede incluso al lenguaje como medio creador de mundos, del que se vale lo imaginario social. De esta producción prelingüística de fantasía que caracteriza a la naturaleza interna y que al psicoanalista Castoriadis le resulta familiar, surge un mundo privado, nuevo en cada caso y único, que en el curso del desarrollo del niño choca con el mundo socialmente instituido y que tras la disolución del conflicto edípico queda inserto en éste y subordinado a él. Las corrientes psíquicas de lo imaginario nacen de las fuentes de la naturaleza interna de cada cual, de la naturaleza subjetiva. Compiten con la corriente colectiva de lo imaginario que nace de la sociedad, de forma parecida a como los mundos privados compiten con el público. Los individuos socializados no entablan entre sí relaciones intersubjetivas en sentido genuino. En la imagen del mundo socialmente instituida, como si de la conciencia transcendental se tratara, quedan todos armonizados a priori; contra esta armonía preestablecida, los individuos socializados tratan de afirmar como mónadas sus propios mundos privados. Castoriadis no puede ofrecer figura alguna para la mediación entre individuo y sociedad. La sociedad rompe la mónada de la niñez y le imprime su sello. El tipo de mundo socialmente instituido queda impreso en cada individuo particular. El proceso de socialización se concibe, pues, según el modelo de la producción artesanal. El individuo socializado, que es un individuo fabricado, permanece escindido, igual que en Durkheim, en mónada y miembro de la sociedad. Esa separación edípica, que «desemboca para el individuo en la instauración distinta y sólida de un mundo privado y de un mundo público o común» (407), Castoriadis la califica de enigma: «A menos de ignorar integralmente lo que es la psique y lo que es la sociedad, es imposible desconocer que el individuo social no crece como una planta, sino que es creado/fabricado por la sociedad, y para ello ha de mediar siempre una

ruptura violenta respecto de lo que es el estado primero de la psique y sus exigencias; y de ello se hará siempre cargo una institución social bajo una forma u otra» (514). Los conflictos intrapsíquicos no guardan una relación interna con los sociales, antes psique y sociedad están entre sí en una especie de oposición metafísica.

Menos «enigmática» resulta la buscada mediación entre individuo y sociedad si, con G. H. Mead, se entiende el proceso mismo de socialización como un proceso de individuación. Pero entonces hay que ampliar el concepto estructuralista de lenguaje, reducido a la dimensión lógico-semántica, y entender el lenguaje como el medio que convierte a los participantes en la interacción en miembros de una comunidad de comunicación, al tiempo que ejerce sobre ellos una severa coacción para que se individuen. Pues a los presupuestos pragmáticos del correcto empleo de oraciones gramaticales en actos de habla pertenece la integración de las perspectivas de hablante, oyente y observador, así como el entrelazamiento de esta estructura con un sistema de perspectivas de mundo, que coordina al mundo objetivo con el mundo social y el mundo subjetivo[26].

Si con la ayuda de este concepto de lenguaje, ampliado en términos pragmáticos, se reformula el concepto de praxis en el sentido de acción comunicativa, las características universales de la praxis ya no se reducen al *legein* y al *teukein,* es decir, a las condiciones, necesitadas de interpretación, a que ha de ajustarse nuestro contacto con una naturaleza que nos sale al paso en el círculo de funciones de la acción instrumental. Antes bien, la praxis opera entonces a la luz de una razón comunicativa que obliga a los participantes en la interacción a orientarse por pretensiones de validez, posibilitando con ello una acumulación de saber capaz de transformar la imagen del mundo. Ciertamente que también en la acción comunicativa los contextos particulares que son los mundos de la vida se deben a la función *abridora* de mundo de un lenguaje que en cada caso es compartido por todos los miembros; y el sistema de lenguaje fija también las condiciones de validez de las manifestaciones generadas con su ayuda. Pero la conexión interna de sentido y validez es en este caso

---

[26] Cfr. el artículo que da título al libro en HABERMAS (1983), sobre todo p. 152 ss.

simétrica: el sentido de una manifestación no prejuzga el que en la praxis intramundana, en la praxis de apropiación del mundo, se cumplan o no las condiciones de validez y pueda o no resolverse sobre las correspondientes pretensiones de validez. La praxis social está lingüísticamente constituida, pero también el lenguaje, a través de esa praxis, ha de *acreditarse* en el enfrentamiento con lo que nos sale al paso dentro del horizonte por él abierto. Ahora bien, si la apertura del mundo y la praxis acreditadora en el mundo se presuponen mutuamente, las innovaciones creadoras de sentido están tan entrelazadas con procesos de aprendizaje y ambos a su vez tan anclados en las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento, que la reproducción de un mundo de la vida se cumple siempre *también* gracias a la productividad de quienes a él pertenecen.

12
EL CONTENIDO NORMATIVO DE LA MODERNIDAD

I

La crítica radical de la razón paga un alto precio por su adiós a la modernidad. En primer lugar estos discursos ni pueden ni quieren dar razón del lugar en que se mueven. Dialéctica negativa, genealogía y deconstrucción se sustraen por igual a aquellas categorías conforme a las que, de forma en modo alguno casual, se diferenció el saber moderno y que nosotros ponemos hoy a la base de nuestra comprensión de los textos. No pueden clasificarse unívocamente ni como filosofía o ciencia, ni como teoría moral y jurídica, ni como literatura y arte. Al propio tiempo, se oponen a todo retorno a las formas de pensamiento religioso, ya sean dogmáticas o heréticas. Y así, se da también una incongruencia entre estas «teorías» que sólo entablan pretensiones de validez para inmediatamente desmentirlas, y la forma de su institucionalización en el ámbito de la ciencia. Se da una asimetría entre el gesto retórico con que estos discursos pretenden se los entienda, y el tratamiento crítico a que institucionalmente son sometidos, por ejemplo en el marco de un curso en una universidad. Cuando Adorno, de forma paradójica, reclama validez veritativa para lo que dice; cuando Foucault se niega a sacar consecuencias de sus manifiestas contradicciones; cuando Heidegger o Derrida eluden la obligación de fundamentar acogiéndose a lo esotérico o a una fusión de lo lógico con lo retórico —en todos los casos se produce una simbiosis de cosas incompatibles, una amalgama que en el fondo repugna al análisis

científico «normal». Poco cambian las cosas cuando desplazamos todo ello, cuando mudamos de sistema de referencia y ya no tratamos esos mismos discursos como ciencia o filosofía sino como literatura. El que la crítica autorreferencial de la razón, efectuada en discursos carentes de toda ubicación, tenga, por así decirlo, su asiento en todas partes y en ninguna, la vuelve casi inmune contra toda interpretación que quiera competir con ella. Tales discursos tornan movedizos los cánones institucionalizados del falibilismo; permiten, cuando la argumentación ya está perdida, recurrir todavía a un último argumento, a saber: que el oponente ha malentendido el sentido del juego de lenguaje de que se trata, que en su *forma* de responder ha cometido un error categorial.

También en otro respecto son afines entre sí estas variantes de una crítica de la razón, vuelta sin miramiento alguno contra sus propios fundamentos. En efecto, todas ellas se dejan guiar por intuiciones normativas que apuntan mucho más allá de aquello a que pueden dar acomodo en lo «otro de la razón» que indirectamente evocan.[1] Ya se describa la modernidad como una forma de vida cosificada y explotada, como una forma de vida integralmente sujeta a control técnico, o como una forma de vida totalitariamente hinchada, integralmente sometida a relaciones de poder, homogenizada, encarcelada, las denuncias vienen inspiradas siempre por una especial sensibilidad para vulneraciones que resultan invisibles por su propia complejidad o para abusos que se ocultan bajo formas sublimadas.[1] Esta sensibilidad lleva inscrita la imagen de una intersubjetividad no menguada, la misma imagen que el joven Hegel había tenido en mientes al desarrollar su concepto de totalidad ética. Con los anticonceptos que son el Ser y la soberanía, el poder, la diferencia y lo no idéntico, introducidos siempre en fórmulas vacuas, esta crítica remite ciertamente a experiencias estéticas; pero los valores que de ellas deduce, los valores de que explícitamente hace uso, cuales son la gracia y la iluminación, el arrobamiento extático, la integridad corporal, el cumplimiento de deseos y la intimidad indulgente, no bastan en modo alguno a cubrir la letra de cambio moral que también estos autores, tácitamente, libran a cargo de una vida y de una praxis no menoscabadas, que no sólo reconcilien con la naturaleza interna. Entre los fundamentos normativos declarados y los fundamentos normativos de que en realidad se hace uso se da una desproporción que tiene su explicación

en el rechazo *adialéctico* que se hace de la subjetividad. Junto con este principio de la modernidad, no solamente se están rechazando las degradantes consecuencias de una relación consigo mismo objetualizada, sino también *otras* connotaciones que, como promesa no cumplida, en otro tiempo la subjetividad llevaba también consigo: la perspectiva de una praxis autoconsciente, en que la autodeterminación solidaria de todos pudiera conciliarse con la autorrealización auténtica de cada uno. Se está rechazando, precisamente, lo que la modernidad, al tratar de cerciorarse de sí misma, pretendió con los conceptos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización.

Este totalizador rechazo de las formas de vida modernas explica también otra debilidad de estos discursos: interesantes en lo fundamental, permanecen indiferenciados en sus resultados. Los criterios conforme a los cuales Hegel y Marx, y todavía Max Weber y Lukács, habían distinguido entre los aspectos emancipatorio-reconciliadores y los represivo-desgarradores de la racionalización social, están ya gastados. Pero mientras tanto la crítica ha abordado y destruido también los conceptos que hubieran permitido mantener separados esos aspectos para tornar visible su entreveramiento paradójico. Ilustración y manipulación, consciente e inconsciente, fuerzas de producción y fuerzas de destrucción, autorrealización expresiva y desublimación represiva, efectos garantizadores de la libertad y efectos destructores de la libertad, verdad e ideología —todos estos momentos parecen ahora fundidos en una amalgama. Y no es que, aunque reluctantes a ello, queden asociados en plexos funcionales de carácter catastrófico —como involuntarios cómplices en un proceso contradictorio que discurriese a través de la propia pugna de los adversarios. Las diferencias y contrastes están ahora tan socavados, e incluso demolidos, que la crítica, en el chato y descolorido paisaje de un mundo totalmente administrado, totalmente sometido a cálculo, integralmente transido por relaciones de poder, ya no puede distinguir contrastes, matices ni tonalidades ambivalentes. Ciertamente que la teoría adorniana del mundo administrado y la teoría foucaultiana del poder son más feraces y sencillamente más informativas que las explicaciones que Heidegger o Derrida dan acerca de la técnica como «Gestell» o acerca de la esencia totalitaria de lo político. Pero todos ellos se muestran insensibles para el contenido, asaz *ambivalente*, de la modernidad cultural y social. Esta nivelación se hace también

sentir en la comparación diacrónica de las formas de vida modernas y premodernas. Apenas se toma nota de los altos costes que (en las dimensiones del trabajo corporal, de las condiciones de vida material y de las posibilidades de elección individual, de la seguridad jurídica y de la ejecución de las penas, de la participación política, de la formación escolar, etc.) hubo de pagar antaño la masa de la población.

No deja de ser curioso que en estos planteamientos de crítica a la razón no esté previsto lugar alguno para la práctica cotidiana. El pragmatismo, la fenomenología y la filosofía hermenéutica han otorgado rango epistemológico a las categorías de acción cotidiana, habla y convivencia. Marx había destacado incluso la praxis cotidiana como el lugar en que el contenido racional de la filosofía habría de verterse en formas de vida de una sociedad emancipada. Pero Nietzsche enderezó hasta tal punto la mirada de sus sucesores hacia los fenómenos de lo *extraordinario,* que éstos apenas si echan ya un despectivo vistazo sobre la práctica cotidiana dejándola de lado como algo derivado e inauténtico. En la acción comunicativa, como hemos visto[1], el momento creativo de constitución lingüística del mundo forma un *síndrome* con los momentos cognitivo-instrumental, práctico-moral y expresivo de las funciones lingüísticas intramundanas de exposición, relación interpersonal y expresión subjetiva. En la modernidad, a partir de cada uno de esos momentos se han diferenciado «esferas de valor» —a saber: por un lado, sobre el eje de la *apertura del mundo,* el arte, la literatura y una crítica especializada en cuestiones de gusto, y por otro, sobre el eje de los procesos de *aprendizaje intramundanos,* discursos resolventes de problemas, especializados en cuestiones de verdad y de justicia. Estos sistemas de saber que son el arte y la crítica, la ciencia y la filosofía, el derecho y la moral se han alejado tanto más de la comunicación cotidiana cuanto más estricta y unilateralmente se aplican a su tarea de proveer a una sola función del lenguaje y a un sólo aspecto de validez. Pero no por esa abstracción pueden considerarse ya per se como sintomáticos fenómenos de caída característicos de una razón centrada en el sujeto.

Para el nietzscheanismo la diferenciación entre ciencia y moral significa el proceso de formación de una razón que usurpa,

[1] Cfr. más arriba, pág. 247 ss.

a la vez que ahoga, la fuerza poético-abridora de mundo que posee el arte. La modernidad cultural le aparece como un reino del terror, caracterizado por los rasgos totalitarios de una razón centrada en el sujeto, que estructuralmente no da abasto a sus propias pretensiones. Pero en esta imagen no figuran tres hechos bien simples. Primero, la circunstancia de que esas experiencias estéticas a cuya luz ha de desenmascararse la verdadera naturaleza de esta razón excluyente, son debidas al mismo proceso de diferenciación que la ciencia y la moral. Segundo, el hecho de que la modernidad cultural debe también a su escisión en discursos especializados en cuestiones de moral, en cuestiones de justicia y en cuestiones de gusto un incremento de saber, que difícilmente puede ponerse en tela de juicio. Y por último y sobre todo, el hecho de que sólo las modalidades del intercambio entre estos sistemas de saber y la práctica cotidiana pueden decidir acerca de la cuestión de si las ventajas que cada abstracción comporta reobran destructivamente sobre el mundo de la vida.

Desde el punto de vista de estas distintas esferas culturales de valor el síndrome que es la vida cotidiana se presenta o como «vida», o como «praxis», o como «eticidad», a las que se oponen o el «arte», o la «teoría», o la «moral». Sobre los específicos papeles mediadores que pueden jugar la crítica y la filosofía ya hemos hablado en otro contexto. A la crítica la relación entre «arte» y «vida» se le presenta tan problemática como a la filosofía la relación entre «teoría» y «praxis» o la relación entre «moral» y «eticidad». El transplante *no mediado* del saber especializado a las esferas privadas y públicas de la cotidianidad puede, vistas las cosas desde un lado, poner en peligro la autonomía y la lógica interna de los sistemas de saber, y, vistas las cosas desde el otro, vulnerar la integridad de los contextos del mundo de la vida. Un saber especializado en una sola pretensión de validez, al percutir, sin prestarse atención al contexto, sobre toda la latitud del espectro de validez de la práctica cotidiana, desequilibra la infraestructura comunicativa del mundo de la vida. Acometidas subcomplejas de este tipo conducen a la estetización o a la cientifización o a la moralización de determinados ámbitos de la vida y provocan efectos, de los que las culturas expresivistas, las reformas impuestas tecnocráticamente y los movimientos fundamentalistas proporcionan ejemplos bien drásticos.

Pero con estas referencias a la complicada relación entre las *culturas* de expertos y las culturas de la cotidianidad no se han

tocado todavía en absoluto las profundas paradojas de la racionalización *social.* Pues éstas se cifran en una cosificación sistémicamente inducida de la práctica comunicativa cotidiana, sobre la que volveré después. Pero bastan estos primeros pasos, basta introducir estas elementales diferenciaciones en la imagen del mundo de la vida ambiguamente racionalizado de las sociedades modernas para percatarse del problema de que quisiera ocuparme en esta última lección.

A la crítica radical de la razón sólo se le pueden echar en cara su carácter nivelador y las desdiferenciaciones que practica en la imagen de la modernidad, recurriendo a descripciones alternativas que por su parte estén guiadas por intuiciones de caracter normativo. Y si no ha de permanecer arbitrario, este contenido normativo ha de poder obtenerse y justificarse a partir del potencial de razón que la propia práctica cotidiana lleva en su seno. El concepto de razón comunicativa que de forma muy provisional he introducido en otra parte y que apunta más allá de la razón centrada en el sujeto, tiene como fin sacarnos de las paradojas y nivelaciones en que, por su carácter autorreferencial, se ve envuelta la crítica radical a la razón; pero por otra parte tiene también que poder afirmarse contra el enfoque rival que representa esa teoría de sistemas que deja de lado la problemática de la racionalidad en general, se despoja de *todo* concepto de razón como de una camisa de fuerza viejoeuropea y, con no poca ligereza, hace suya la herencia de la filosofía del sujeto (y también la «teoría del poder» del más rotundo adversario de esa filosofía). Este doble frente convierte la rehabilitación del concepto de razón en una empresa doblemente arriesgada. Esa rehabilitación ha de cuidarse muy bien por ambos lados: ha de guardarse de volver a caer en las trampas del pensamiento centrado en el sujeto, que no consiguió mantener libre la peculiar coacción sin coacciones que caracteriza a la razón, y ha de huir, así de los rasgos *totalitarios* de una razón *instrumental* que convierte en objeto todo cuanto le rodea e incluso a sí misma, como de los rasgos *totalizantes* de una razón *inclusiva* que todo se lo incorpora y al final acaba triunfando como unidad sobre toda diferencia. La filosofía de la praxis quiso extraer los contenidos normativos de la modernidad de una razón encarnada en el acontecer mediador que es la praxis social. ¿Cambia la perspectiva de totalidad que el concepto de praxis social lleva inscrita

cuando la categoría de trabajo social se sustituye por la categoría de acción comunicativa?

II

Según Marx la praxis social abarca las dimensiones del tiempo histórico y del espacio social y establece una mediación entre la *naturaleza subjetiva* de los individuos implicados en la cooperación social y la naturaleza externa, *objetivada* en intervenciones mediadas por el cuerpo, y ello en el horizonte de una *naturaleza en sí,* englobante, que incluye también en el cosmos a la historia de la especie. El proceso de mediación que es el trabajo se refiere, pues, a la naturaleza bajo tres aspectos distintos —a la naturaleza subjetiva que cada individuo *vive* como suya, a la naturaleza *aprehendida en actitud objetivante y elaborada* en los procesos de trabajo, y finalmente a la naturaleza en sí, *presupuesta* en el trabajo como horizonte y fundamento. El trabajo, como hemos visto en la tercera lección, se interpreta en términos de estética de la productividad y se entiende como un proceso circular de extrañamiento, objetualización y reapropiación de las fuerzas del propio ser. Según esto, el proceso de automediación de la naturaleza recoge en sí la *autorrealización* de los *sujetos* activos que intervienen en él. Ambos son procesos de autogeneración; se producen a sí mismos a partir de sus propios productos. Del mismo modo, la sociedad que surge de esta praxis es entendida como producto de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción creadas en ella y por medio de ella. La conceptuación básica de la filosofía de la praxis obliga a acabar absorbiendo en la totalidad de un proceso de reproducción referido a sí mismo los momentos inicialmente distintos y referidos el uno al otro que son el trabajo y la naturaleza. Al final es la propia naturaleza la que se reproduce a sí misma a través de la reproducción del sujeto en gran formato que es la sociedad y de la reproducción de los sujetos activos en ella. Tampoco Marx logró sustraerse al pensamiento totalizante de Hegel. Las cosas cambian si la praxis social no es pensada primariamente como proceso de trabajo.

Con los conceptos de acción comunicativa y mundo de la vida, que se complementan el uno al otro, se introduce una diferencia entre determinaciones que —en contra de lo que acae-

ce con la diferencia entre trabajo y naturaleza— no quedan suprimidas otra vez como momentos en una unidad superior. Ciertamente que la reproducción del mundo de la vida se nutre de las contribuciones de la acción comunicativa, mientras que ésta depende a su vez de los recursos del mundo de la vida[2]. Pero este proceso circular no podemos representárnoslo, según el «modelo de la autogeneración», como una producción a partir de los propios productos, ni en modo alguno podemos asociarlo con la idea de autorrealización. Pues de otro modo hipostatizaríamos el proceso de entendimiento intersubjetivo convirtiéndolo en el devenir de un proceso histórico de mediación —como en la filosofía de la praxis sucede con el proceso de trabajo— e hincharíamos el mundo de la vida hasta trocarlo en la totalidad de un sujeto de orden superior —como en la filosofía de la reflexión sucede con el espíritu. La diferencia entre mundo de la vida y acción comunicativa no queda revocada en una unidad superior: incluso se *ahonda* a medida que la reproducción del mundo de la vida no se limita simplemente a pasar *a través* del medio que es la acción orientada al entendimiento, sino que empieza a *quedar a cargo* de las operaciones interpretativas de los actores mismos. A medida que las tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, tomas de postura que son el soporte de la práctica comunicativa cotidiana, no pueden hacerse derivar de un acuerdo normativamente adscrito, sino que brotan de los procesos cooperativos de interpretación de los implicados mismos, las formas de vida *concretas* y las estructuras *generales* del mundo de la vida *dejan* de formar una unidad. Entre las totalidades que son las formas de vida, que ahora ya sólo se presentan en plural, se dan ciertamente aires de familia; se solapan y se entreveran, pero ya no pueden quedar englobadas a su vez en una supertotalidad. Pues la pluralidad y dispersión son resultado de un proceso de abstracción, mediante el que los *contenidos* de los mundos de la vida particulares se separan cada vez más netamente de las *estructuras generales del mundo de la vida.*

Considerado como *recurso,* el mundo de la vida se articula —habida cuenta de los distintos componentes de los actos de habla, es decir, del componente proposicional, del componente

---

[2] Cfr. Fig. 23 en HABERMAS (1981), tomo II, 217.

ilocucionario y del componente intencional de éstos— en cultura, sociedad y personalidad. Llamo *cultura*[3] al acervo de saber del que los agentes al entenderse en la acción comunicativa sobre algo en el mundo se proveen de interpretaciones susceptibles de consenso. Llamo *sociedad* (en el sentido estricto de un componente del mundo de la vida) a los órdenes legítimos, de donde los agentes al entablar relaciones interpersonales, extraen una solidaridad apoyada en pertenencias a grupos. Finalmente, el término *personalidad* podemos considerarlo como un expediente para referirnos a las competencias adquiridas que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción poniéndolo con ello en condiciones de participar en procesos de entendimiento en el contexto dado en cada caso y de afirmar la propia identidad en plexos de interacción cambiantes. Esta estrategia conceptual rompe con la idea tradicional, sustentada también por la filosofía del sujeto y de la praxis, de que las sociedades se componen de colectivos y éstos a su vez de individuos. Los individuos y los grupos son «miembros» de un mundo de la vida sólo en sentido metafórico.

Mas la reproducción simbólica del mundo de la vida se cumple como un proceso circular. Los núcleos estructurales del mundo de la vida «se tornan posibles» por los correspondientes procesos de reproducción y éstos a su vez por las aportaciones de la acción comunicativa. La *reproducción cultural* asegura que las nuevas situaciones que se presentan (en la dimensión semántica) queden conectadas con los estados del mundo existentes: asegura la continuidad de la tradición y una coherencia del saber, que baste a cubrir la necesidad de entendimiento intersubjetivo en la práctica cotidiana. La *integración social* asegura que las nuevas situaciones que se presentan (en la dimensión del espacio social) queden conectadas con los estados del mundo existentes; provee a la coordinación de las acciones a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y confiere continuidad a la identidad de los grupos. La *socialización de los miembros* asegura, finalmente, que las nuevas situaciones que se presentan (en la dimensión del tiempo histórico) queden conectadas con los estados del mundo existentes; asegura a las generaciones siguientes

[3] Para lo que sigue me baso en las explicaciones que he dado en HABERMAS (1981), tomo II, 209.

la adquisición de capacidades de acción generalizadas y provee a la armonización de las vidas individuales con las formas de vida colectivas. En estos tres procesos de reproducción se renuevan, pues, los esquemas de interpretación susceptibles de consenso (o «saber válido»), las relaciones interpersonales legítimamente ordenadas (o «solidaridades») y las capacidades de interacción (o «identidades personales»).

Si lo dicho se acepta como una descripción de la reproducción simbólica equilibrada y no perturbada del mundo de la vida, podemos pasar a examinar la cuestión, por de pronto en una especie de experimento mental, de en qué dirección tendrían que variar las estructuras del mundo de la vida si tal reproducción no perturbada quedara cada vez menos garantizada por los contenidos imbuidos por una tradición, acreditados por ella y respaldados por ella en el consenso adscrito que comportan, y pasaran a depender cada vez más de consensos adquiridos, sujetos por tanto a múltiples riesgos, es decir, pasaran a depender de las contribuciones cooperativas que en la acción comunicativa han de hacer los propios agentes.

Esto es ciertamente una proyección idealizadora, pero no del todo arbitraria. Pues sobre el trasfondo de este experimento mental se perfilan líneas evolutivas fácticas de los mundos de la vida modernos: la abstracción de las estructuras *generales* del mundo de la vida respecto de las configuraciones en cada caso particulares de las totalidades que son las formas de vida, que sólo aparecen ya en plural. En el plano de la cultura los núcleos de tradición garantizadores de la identidad se separan de los contenidos concretos con que estaban estrechamente entrelazados en las imágenes míticas del mundo. Se reducen a elementos abstractos, como son conceptos de mundo, presupuestos de la comunicación, procedimientos de argumentación, valores fundamentales abstractos, etc. En el plano de la sociedad cristalizan principios universales a partir de los contextos particulares a que en otro tiempo habían estado adheridos en las sociedades primitivas. En las sociedades modernas se imponen principios jurídicos y morales que cada vez están menos cortados al talle de formas de vida particulares. En el plano de la personalidad las estructuras cognitivas adquiridas en el proceso de socialización se separan cada vez más de los contenidos de saber cultural con los que inicialmente habían estado integrados en el «pensamiento concreto». Los objetos en que se ejercen las competencias for-

males se tornan cada vez más variables. Si en estas tendencias atendemos solamente a los grados de libertad que los componentes estructurales del mundo de la vida cobran, obtenemos como puntos de fuga: para la cultura un estado de revisión permanente de tradiciones fluidificadas, es decir, de tradiciones convertidas en reflexivas; para la sociedad un estado de dependencia de los órdenes legítimos respecto a procedimientos formales, en último término discursivos, de establecimiento y justificación de normas; para la personalidad un estado de vulnerable autorregulación de una «identidad del yo» sumamente abstracta. Se producen coacciones estructurales que empujan a una disolución crítica del saber garantizado por la tradición, a un establecimiento de valores y normas generalizadas y a una individuación autorregulada (puesto que las «identidades del yo» abstractas remiten a una autorrealización en proyectos de vida autónomos).

Esta separación de forma y contenido recuerda de lejos las características, ya ricas en tradición, de la «praxis racional»: la autoconciencia retorna en forma de una cultura convertida en reflexiva; la autodeterminación, en valores y normas generalizados; y la autorrealización, en la progresiva individuación de los sujetos socializados. Pero al aumento de reflexividad, de universalismo y de individuación, que los núcleos estructurales del mundo de la vida experimentan en el curso de su diferenciación, ya no puede dársele acomodo bajo la descripción de un aumento en las dimensiones de la relación del sujeto consigo mismo. Y sólo bajo tal descripción en términos de filosofía del sujeto podríamos representarnos la racionalización social, el despliegue del potencial racional de la praxis social, como la *autorreflexión* de un macro-sujeto social. La teoría de la comunicación prescinde de esta figura de pensamiento. Ahora la reflexivización de la cultura, la generalización de valores y normas, la extremada individuación de los sujetos socializados, la conciencia crítica, la formación autónoma de la voluntad colectiva, la individuación, los momentos de racionalidad atribuidos en otro tiempo a la praxis de los sujetos, se cumplen, aumentan, o se refuerzan bajo las condiciones de una red de intersubjetividad lingüísticamente generada, cada vez más extensa, y urdida de forma cada vez más fina. Racionalización del mundo de la vida significa diferenciación al tiempo que adensamiento —el adensamiento de la desplegada textura de un tejido compuesto de hilos intersubjetivos,

que es el que presta cohesión a los componentes que son la cultura, la sociedad y la persona, cada vez más diferenciados entre sí. Las transformaciones del modo de reproducción del mundo de la vida en la dirección caracterizada por las rúbricas de reflexividad, universalismo abstracto e individuación, no se cumplen, empero, linealmente. Antes bien, el mundo de la vida racionalizado asegura la continuidad de los plexos de sentido mediante las discontinuidades que los instrumentos de la crítica comportan; cuida de que no se rompa el plexo de la integración social valiéndose para ello de los arriesgados medios de un universalismo que no puede menos de separar a los sujetos al individuarlos; y sublima, con los medios de una socialización extremadamente individuante, el avasallador poder del plexo genealógico convirtiéndolo en una universalidad frágil y vulnerable. Sólo con estos *medios* se despliega, cuanto más abstractamente operan las diferenciadas estructuras del mundo de la vida en las formas de vida cada vez más particularizadas, el potencial racional de la acción orientada al entendimiento. Esto podemos verlo mediante el siguiente experimento mental.

En el campo semántico las continuidades no habrían de romperse *aun cuando* la reproducción cultural *sólo* pudiera discurrir ya a través de la crítica. El despliegue de los potenciales de negación que el entendimiento lingüístico comporta se convierte en el mundo de la vida estructuralmente diferenciado en condición *necesaria* para que los textos puedan enlazarse y concatenarse entre sí y las tradiciones —que viven como es obvio de su fuerza de convicción— puedan proseguirse. Tampoco habría de romperse en el espacio social la red urdida de relaciones de reconocimiento recíproco *aun cuando* la integración social *sólo* pudiera discurrir ya a través de un universalismo abstracto y simultáneamente de corte individualista. Los procedimientos de formación discursiva de la voluntad común establecidos en el mundo de la vida estructuralmente diferenciado tienen la finalidad de asegurar, precisamente teniendo equitativamente en cuenta los intereses de cada uno, el vínculo social de todos con todos. Pues en tanto que participante en discursos, el individuo, con su sí o su no insustituibles, sólo queda por entero cabe sí a condición de que permanezca ligado, a través de la búsqueda cooperativa de la verdad, a una comunidad universal. Ni siquiera la sustancia de lo universal en la secuencia histórica de generaciones habría de disolverse en la nada *aun cuando* los procesos

de socialización *sólo* pudieran discurrir ya a través del umbral de una diferenciación extrema. En el mundo de la vida estructuralmente diferenciado no hace más que reconocerse como tal un principio que siempre estuvo operante: que la socialización sólo se cumple como individuación en la misma proporción en que, a la inversa, los individuos se constituyen socialmente. Con el sistema de los pronombres personales el uso del lenguaje orientado al entendimiento, por que se caracteriza la interacción socializadora, lleva inserta una severa coacción que empuja a los sujetos a individuarse; pero a través de ese mismo medio lingüístico se impone al propio tiempo la fuerza de la intersubjetividad creadora de socialidad.

Las figuras de pensamiento propias de la teoría de la intersubjetividad permiten, pues, entender por qué el examen crítico y la conciencia fabilista, incluso refuerzan la continuidad de una tradición tras haber perdido ésta su carácter cuasinatural; por qué los procedimientos abstracto-universalistas de formación discursiva de la voluntad común, incluso consolidan la solidaridad en el medio de unas formas de vida que ya no vienen legitimadas en términos tradicionales; y por qué los ampliados espacios para la individuación y la autorrealización, incluso adensan y estabilizan un proceso de socialización que se ha liberado de toda pauta fija.

Pero si recuperamos en estos términos el contenido normativo de la modernidad, un contenido que no escapa a las intenciones, pero sí a los conceptos de la filosofía de la praxis, se separan aquellos tres momentos que antaño quedaron articulados en lo que podemos llamar la «Dialéctica de la Ilustración»: la subjetividad, como principio de la modernidad, tenía que determinar también el contenido normativo de ésta; al propio tiempo la razón centrada en el sujeto conducía a abstracciones que desgarraban la totalidad ética; y sin embargo sólo la autorreflexión dimanante de la subjetividad y que a la vez apuntaba por encima de las deficiencias de ésta podía acreditarse como poder reconciliador. La filosofía de la praxis se había apropiado este programa a su manera. Para Marx, el análisis del antagonismo de clases, su superación revolucionaria y la liberación del potencial emancipatorio de las fuerzas productivas acumuladas constituían tres momentos conceptualmente trabados entre sí. En este aspecto el concepto de razón deducido de las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente generada y concretizado en

los procesos de racionalización del mundo de la vida, no constituye un equivalente del concepto de praxis racional empleado en términos de filosofía de la historia. En cuanto abandonamos la comprensión que la filosofía de la praxis tuvo de la sociedad como un macrosujeto autorreferencial que engloba a los sujetos particulares, caen también las correspondientes representaciones-modelo relativas al diagnóstico y superación de la crisis: esas representaciones-modelo eran la escisión y la revolución. Puesto que la progresiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno ya no puede pensarse como una autorreflexión en gran formato, esta determinación del contenido normativo de la modernidad ya no puede prejuzgar ni los medios conceptuales del diagnóstico de las crisis ni el tipo de solución de las crisis.

Con el grado de racionalización de un mundo de la vida no aumentan en modo alguno las probabilidades de que los procesos de reproducción se vean libres de conflicto —simplemente se desplaza el nivel en que los conflictos pueden presentarse. Con la diferenciación de las estructuras del mundo de la vida no hacen más que multiplicarse las formas en que pueden presentarse patologías sociales, según qué componente estructural quede perturbado y por qué causa: pérdida de sentido, estados anómicos y psicopatologías son las clases de síntomas más llamativos, pero no los únicos[4]. Así, las causas de las patologías de la sociedad, que en el modelo de la escisión de un macrosujeto podían todavía ser *agavilladas* en torno al antagonismo de clases, se disgregan en una amplia dispersión de posibles contingencias históricas. Los rasgos patológicos de las sociedades modernas sólo se articulan ya en configuraciones concretas en la medida en que se hace notar socialmente un sobrepeso de las formas económicas y burocráticas, en general de las formas cognitivo-instrumentales de racionalidad. De modo que a la hora de explicar esas patologías, el menguado perfil que ofrece una utilización *desequilibrada* y *selectiva* de los potenciales de racionalidad sustituye como factor explicativo al empantanado proceso circular de automediación de un macrosujeto *escindido*[5].

---

[4] Véase figura 22 en J. HABERMAS (1981), tomo II, 215.

[5] Las ideologías, que encubren los antagonismos reprimidos, no pueden atribuirse ya a la falsa conciencia de los colectivos; son hechas derivar del patrón de una comunicación cotidiana sistemáticamente distorsionada. Aquí, donde la

Es evidente que con tales consideraciones ni siquiera hemos tocado todavía la cuestión de que partió la filosofía de la praxis. Mientras, como hasta aquí, sigamos sin prestar atención a la reproducción material del mundo de la vida, quedamos incluso por debajo del nivel en que antaño se trató el problema. Pues Marx había elegido el «trabajo» como concepto básico porque pudo observar cómo las estructuras de la sociedad burguesa quedaban cada *vez más* determinadas por el trabajo abstracto, es decir, por un tipo de trabajo adquisitivo, regulado por el mercado, explotado en términos capitalistas y organizado en forma de empresas. Esta tendencia claramente se ha debilitado mientras tanto[6]. Pero con ello no ha desaparecido el *tipo* de patología social que Marx estudió analizando las abstracciones reales operadas por el trabajo alienado.

III

El planteamiento en términos de teoría de la comunicación, que hemos bosquejado, sólo parece poner a salvo el contenido normativo de la modernidad al precio de abstracciones idealistas. Una vez más surge la sospecha contra el purismo de la razón pura comunicativa —esta vez contra una descripción abstracta de los mundos de la vida racionalizados, que no da razón alguna de las coacciones que ejerce la reproducción material. Para neutralizar esta sospecha tenemos que mostrar que la teoría de la comunicación también puede contribuir a explicar cómo en la modernidad una economía organizada en términos de mercado, que se entrelaza funcionalmente con un Estado que se reserva

---

organización externa del habla ejerce sobre la organización interna del habla una presión que no puede taparse de otro modo y que deforma a esa organización interna de modo que se disuelven las relaciones internas entre significado y validez, significado e intención, significado y ejecución de la acción (cfr. J. HABERMAS, «Überlegungen zur Kommunikationspathologie», en HABERMAS, *Vorstudien und Egänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Francfort 1984, 226 ss.); aquí, pues, en la comunicación distorsionada, la totalidad ética desgarrada de Hegel y la praxis alienada de Marx se dan a conocer como lo que verdaderamente son, como formas de intersubjetividad menoscabada. En este plano habría de darse cobro también, con los medios de una pragmática formal, a los análisis que de los discursos hace Foucault.

[6] C. OFFE, «Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?», en OFFE, *Arbeitsgesellschaft,* Francfort 1984, 13 ss.

el monopolio de la violencia, se autonomiza frente al mundo de la vida constituyendo un fragmento de socialidad vacía de contenido normativo, y a los imperativos de la razón que rigen en el mundo de la vida les opone sus propios imperativos basados en la conservación del sistema. Marx fue el primero en analizar esta pugna entre imperativos sistémicos e imperativos del mundo de la vida, en forma de una dialéctica de trabajo muerto y trabajo vivo, de trabajo abstracto y trabajo concreto y en ilustrarla enérgicamente valiéndose para ello del material sociohistórico relativo a la irrupción de la nueva forma de producción en los mundos de la vida tradicionales. Pero el tipo de racionalidad sistémica, que se hizo por primera vez evidente en la lógica específica de la autorrealización del capital, se ha apoderado entretanto también de otros ámbitos de acción.

Por más diferenciados que estructuralmente estén los mundos de la vida, por alta que sea la especialización de los subsistemas (y de los subsistemas de subsistemas) que los mundos de la vida desarrollan para proveer a los ámbitos funcionales de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización —la complejidad del mundo de la vida viene estrictamente limitada por la escasa carga que el mecanismo del entendimiento intersubjetivo es capaz de soportar. A medida que un mundo de la vida se racionaliza, aumentan las expensas de entendimiento que corren a cuenta de los propios agentes. Con ello crece al tiempo el riesgo de disentimiento en una comunicación que sólo genera efectos de vínculo a través de la doble negación de pretensiones de validez. El lenguaje normal es un mecanismo de coordinación de la acción arriesgado a la vez que costoso, de escasa movilidad y de limitada capacidad de rendimiento. Pues el significado de cada acto de habla no puede desengancharse del complejo horizonte de sentido del mundo de la vida. Ese significado queda entretejido con el saber de fondo, intuitivamente presente, de los participantes en la interacción. La plétora de connotaciones, la riqueza de funciones y la capacidad de variación que posee el uso del lenguaje cuando se orienta al entendimiento es sólo el reverso de una referencia a la totalidad que no consiente cualesquiera ampliaciones de la capacidad de entendimiento en la práctica cotidiana.

Puesto que los mundos de la vida sólo pueden permitirse limitadas expensas en coordinación y entendimiento, cuando se alcanza un determinado nivel de complejidad el lenguaje ordi-

nario ha de ser exonerado por ese linaje de lenguajes especiales que Parsons estudió analizando el caso del dinero. Tal efecto exonerativo se produce cuando el medio de coordinación de la acción deja ya de tener que usarse simultáneamente para *todas* las funciones del lenguaje. Con la sustitución parcial del lenguaje ordinario se reduce también la vinculación de las acciones regidas comunicativamente a los contextos del mundo de la vida. Los procesos sociales, liberados de esta guisa, quedan «desmundanizados», es decir, quedan emancipados de aquellas referencias a la totalidad y de aquellas estructuras de intersubjetividad mediante las cuales la cultura, la sociedad y la personalidad se entrelazan entre sí. A tal exoneración se prestan sobre todo las funciones de reproducción material, puesto que éstas no necesitan *per se* ser cumplidas por medio de acciones comunicativas. Pues en efecto, los cambios de estado en el sustrato material tienen directamente su origen en resultados agregados y consecuencias agregadas de las intervenciones en el mundo objetivo, enderezadas a la realización de un fin. Ciertamente que también estas acciones teleológicas han menester de coordinación; tienen que quedar integradas socialmente. Pero la integración puede discurrir ahora a través de un lenguaje *empobrecido y estandarizado* que coordine acciones funcionalmente específicas, como por ejemplo la producción y distribución de bienes y servicios, sin gravar la integración social con las expensas de procesos de entendimiento arriesgados e ineconómicos y sin necesidad de conectarlas retroalimentativamente, a través del medio que es el lenguaje ordinario, con procesos de tradición cultural y de socialización. Estas condiciones de un lenguaje de control, especialmente codificado, las cumple, manifiestamente, el medio «dinero». Este medio se ha desgajado del lenguaje normal como un código especial cortado al talle de situaciones estándar (las situaciones de intercambio), que por llevar inserta una estructura de preferencias (relativas a oferta y demanda) puede coordinar con eficacia decisiones de acción, sin tener que hacer uso de los recursos del mundo de la vida.

Pero el dinero no solamente posibilita formas de interacción específicamente desmundanizadas, sino la formación de un subsistema funcionalmente especificado que desarrolla sus relaciones con sus entornos a través del dinero. Desde un punto de vista histórico, con el capitalismo surge un sistema económico que regula su tráfico interno, así como el intercambio con sus entor-

nos no económicos (las economías domésticas y el Estado), a través de canales monetarios. La institucionalización del trabajo asalariado, por un lado, y del Estado fiscal, por otro, fue tan determinante para la nueva forma de producción como lo fue en el interior del sistema económico la forma de organización que representa la empresa capitalista. A medida que el proceso de producción pasa a asentarse sobre el trabajo asalariado y que el aparato estatal, a través de la recolección de impuestos, queda retroalimentativamente conectado con el sistema de producción, se forman dos entornos complementarios. Por un lado, el aparato estatal se hizo dependiente de un sistema económico regulado por el medio dinero; esto condujo entre otras cosas a que el poder ligado a las personas y a los cargos quedara asimilado a la estructura de un medio de control, es decir, a que el poder quedara asimilado al dinero. Por otro, las formas tradicionales de vida y de trabajo se disolvieron bajo las acometidas de un trabajo adquisitivo organizado en forma de empresas. La plebeyización de la población agrícola y la proletarización de la mano de obra concentrada por diversas vías en las ciudades se convirtió en el primer caso ejemplar de una cosificación sistémicamente inducida de la práctica cotidiana.

Con los procesos de intercambio que discurren a través de medios de regulación o control sistémicos, surge en las sociedades modernas un tercer nivel de plexos funcionales que se tornan autónomos sobre el nivel de las interacciones simples, así como también por encima del nivel de las formas de organización todavía atadas al mundo de la vida. Los plexos de interacción autonomizados en forma de subsistemas y que transcienden el horizonte del mundo de la vida se coagulan constituyendo una segunda naturaleza, una socialidad vacía de contenido normativo. Este desacoplamiento o desconexión de sistema y mundo de la vida es experimentado en el seno de los mundos de la vida modernos como una *reificación u objetivización de las formas de vida.* Hegel reaccionó a esta experiencia básica con su concepto de lo «positivo» y con la idea de una totalidad ética desgarrada; Marx se concentró más específicamente en el trabajo industrial alienado y en el antagonismo de clases. Pero bajo las premisas de la filosofía del sujeto ambos subestiman la lógica específica de los ámbitos de acción sistémicamente integrados, los cuales se desgajan de las estructuras de la intersubjetividad hasta el punto de no guardar ya analogía alguna con los ámbitos de acción

socialmente integrados, diferenciados *dentro* de un mundo de la vida. Para Hegel y Marx el «sistema de las necesidades» o la «sociedad capitalista» surgen de procesos de abstracción que todavía remiten a la totalidad ética o a la praxis racional y que siguen sometidos a las estructuras de éstas. Las abstracciones constituyen momentos de no autonomía en la autorrelación y automovimiento de un sujeto de orden superior en que de nuevo han de desembocar. En Marx esta superación y supresión adopta la forma de una praxis revolucionaria que rompe el específico sentido sistémico de la autorrealización del capital, vuelve a integrar el autonomizado proceso económico en el horizonte del mundo de la vida y libera al reino de la libertad de los dictados del reino de la necesidad. La revolución, al suprimir la propiedad privada de los medios de producción, suprime los fundamentos institucionales del medio a través del cual se ha diferenciado la economía capitalista. El mundo de la vida congelado bajo la ley del valor recobra su espontaneidad; en ese mismo instante queda deshecha en nada la apariencia objetiva del capital.

Esta concepción conforme a la que los ámbitos de acción sistémicamente objetivizados quedan de nuevo derretidos en la autorrelación espontánea del espíritu o de la sociedad encontró ya, como hemos visto, en la primera generación de hegelianos de derecha un encendido rechazo. Contra la desdiferenciación de Estado y sociedad insistieron en la distinción objetiva entre sistema social y sujeto estatal. Sus discípulos neoconservadores de este siglo dan ya a esta tesis un giro afirmativo. Hans Freyer y Joachim Ritter ven en la dinámica de la objetivización de cultura y sociedad sólo el reverso de la constitución de un deseable ámbito de libertad subjetiva. Gehlen critica incluso ese ámbito como una esfera de subjetividad vacía y emancipada de todo imperativo real. Incluso aquellos que, siguiendo a Lukács, se atienen al concepto de cosificación, cada vez convienen más en la descripción con sus adversarios; cada vez se sienten más impresionados por la impotencia de los sujetos frente a los procesos cíclicos, casi ininfluibles, que caracterizan a los sistemas en sus relaciones consigo mismos. Apenas si importa ya que uno lamente como «totalidad negativa» (Adorno) lo que el otro celebra como «cristalización» (Gehlen), o que el uno denuncie como «reificación» (Lukács) lo que el otro festeja tecnocráticamente como «legalidad impuesta por las cosas mismas» (Ritter). Esta tendencia en el diagnóstico de las sociedades de nuestro tiempo

viene discurriendo desde hace decenios hacia un punto que el funcionalismo sistémico hace suyo: los propios sujetos degeneran en sistemas. El funcionalismo sistémico corrobora sin aspaviento alguno «el final del individuo», que Adorno todavía había circunscrito en términos de dialéctica negativa y conjurado como un destino autoinfligido. N. Luhmann presupone sencillamente que las estructuras de la intersubjetividad se desmoronan, que los individuos han sido arrancados de su mundo de la vida —que el sistema de la personalidad y el sistema social constituyen entornos el uno para el otro[7]. El estado de barbarie que Marx había pronosticado en caso de fracaso de la praxis revolucionaria, se caracteriza por una completa subsunción del mundo de la vida bajo los imperativos de un proceso de realización del capital, ajeno a valores de uso y al trabajo concreto; el funcionalismo sistémico parte impávidamente de que ese estado se ha presentado ya y no sólo por la puerta de entrada de la economía capitalista, sino también por los portales de *todos* los sistemas funcionales. El marginalizado mundo de la vida sólo podría sobrevivir si por su parte se transforma en un sistema regido por medios y deja tras de sí la práctica comunicativa cotidiana como una culebra su camisa.

En su versión luhmanniana, el funcionalismo sistémico se hace cargo, por un lado, de la herencia de la filosofía del sujeto: sustituye la autorreferencialidad del sujeto por la autorreferencialidad del sistema; por otro, radicaliza la crítica de Nietzsche a la razón: junto con la referencia a la totalidad se desprende de todo tipo de pretensión racional.

El que Luhmann haga suyo el contenido reflexivo de estas dos tradiciones contrapuestas y pueda fundir motivos de pensamiento de Kant y Fichte en un juego de lenguaje cibernético, caracteriza el nivel a que este autor ha llevado la teoría sistémica de la sociedad[8]. Las mismas propiedades que Foucault, con ayu-

---

[7] Cfr. más abajo, excurso sobre Luhmann, págs. 434 ss.

[8] El que también a Luhmann, lo mismo que a los críticos de la razón, podamos colocarlo entre los sucesores de Nietzsche, se ve mejor si reconstruimos una vez más, esta vez desde la filosofía del sujeto, la totalización que Nietzsche llevó a cabo de la crítica ideológica simple. Para ello podemos valernos de una consideración de D. Henrich sobre ficción y verdad. Punto de partida es el plexo de representaciones, constituido como necesario, válido conforme a sus propios criterios y en sí consecuente, de un sujeto de conocimiento que opera autorreferencialmente. Este plexo racional válido «para él» puede revelársenos «a no-

da de un concepto transcendental-historicista de poder, había atribuido a las formaciones de discursos, Luhmann las transfunde a sistemas que operan autorreferencialmente, que elaboran sen-

---

sotros», los observadores externos, como un mundo ficticio, si en un contexto que le precede y que le es inaccesible, tal mundo «puede ser descrito no como conocimiento, sino sólo como instrumento de una forma de operar. Mas el crítico desenmascarador sólo puede distanciarse de un mundo ficticio verificando que se trata de un plexo de sentido constituido a la fuerza, no susceptible de crítica desde dentro y por tanto no racional, y haciendo suyos, ya que no esos criterios, sí los criterios de una racionalidad en general: «La intención crítica sólo puede perdurar si al cabo la racionalidad se ve aceptada en las pretensiones que le son propias. Pues sólo así puede considerarse la crítica de las ficciones también como la vía por la que al cabo puede emerger una razón no sujeta a ellas. Pero este tipo de crítica puede también volverse contra la suma de expectativas que ligamos a la racionalidad como tal... entonces se convierte en una nueva forma de fundamentación justificatoria de la creación misma de ficciones.» (D. HENRICH, «Versuch Über Fiktion und Wahrheit», en *Poetik und Hermenentik,* tomo X, Munich 1984, 513).

El crítico total de las ideologías que da sin reservas este paso, ya no puede entender ingenuamente su empresa como algo dirigido a la verdad. Ahora, ya no puede menos de identificar su propia vida consciente con la productividad y libertad de un poder subyacente, el de la «vida», que crea esas ficciones. Pero en este punto se dividen los caminos. O bien el negocio de la crítica se extiende al todo de una razón hostil a las ficciones que en un derroche de energía criminal reprime, excluye y proscribe todo aquello que pudiera quebrantar el círculo cerrado de su subjetividad autorreferencial y que fuera capaz de distanciarla de sí misma. Para esta crítica radical de la razón la validez veritativa es algo que sólo puede aparecer ya en el ámbito objetual contra el que la crítica se ejerce —y por tanto esa crítica sólo puede obtener ya sus credenciales del horizonte de las fuerzas vitales generadoras de ficciones, es decir, del horizonte de la experiencia estética. Pero en lugar de por esta estetificación —inconfesada incluso hasta Derrida— de una crítica proseguida en términos paradójicos, puede optarse por *otra* alternativa. En el plano a que se llega con esta segunda etapa de crítica ideológica, cabe proseguir el pensamiento en una dirección *distinta, con tal de abandonar en adelante toda intención crítica.* El interés puede centrarse entonces en cómo los sujetos se afirman en su originaria productividad y libertad mediante las ficciones (puestas al servicio de la vida) de un mundo constituido en cada caso autorreferencialmente. Esta investigación hace uso ahora, por decirlo de manera frontal, de la dimensión, abierta por la segunda reflexión experimentada por la crítica ideológica, «de un acontecer que en sí no es más que puramente fáctico, pero que tiene la propiedad de necesitar, para poder persistir, de la ilusión que el concepto de razón comporta» (D. HENRICH, 1984, 514). Objeto no es ya la razón negadora de ficciones, sino la póiesis de la autoconservación (autoconservación que sirve al acrecentamiento de la vida) de sujetos que viven con y de sus ficciones, las cuales, vista la función que cumplen, no pueden menos de ser consideradas en términos afirmativos.

tido[9]. Y puesto que junto con el concepto de razón abandona también la intención que había animado a la crítica de la razón, Luhmann puede transformar en puramente descriptivos los enunciados que en Foucault tenían todavía un sentido de denuncia. En este aspecto Luhmann lleva hasta el extremo el sí que los neoconservadores dan a la modernidad social, y también a una altura de reflexión, en la que todo lo que los abogados de la postmodernidad pudieran llegar a poner sobre el tapete está ya pensado sin denuncia y con muchos más matices. Aparte de eso, el funcionalismo sistémico no se expone a la objeción de no ser capaz de dar cuenta de su propio status: se autoubica sin dudarlo en el sistema de la ciencia y, como teoría, se presenta con una pretensión «universal en lo que le compete». Tampoco podría reprochársele tendencia alguna a la nivelación. La teoría de Luhmann, que hoy no tiene par en punto a fuerza conceptua-

---

Esto significa al tiempo una afirmación *funcionalista* de la validez veritativa, que es constitutiva de la reproducción de una vida que se caracteriza por elaborar sentido. Y es precisamente esa validez veritativa referida a la perspectiva cognitiva del sujeto de que se trate la que —nada más, pero tampoco nada menos— ha de suponer la teoría que se especializa en tal conocimiento de la reproducción de una vida que se caracteriza por su capacidad de elaborar sentido. Pues la teoría ha de considerarse ella misma producto de las operaciones de autoafirmación por las que un sujeto asegura su patrimonio, que sólo puede reproducirse merced a la ficción de un mundo válido *para él.* El perspectivismo que de ello resulta pierde una parte de su carácter terrorífico si no pensamos en un sujeto cualquiera, sino en un sujeto cognoscente altamente especializado y adiestrado en el conocimiento de sí, pues entonces tal sujeto viene aproximadamente a corresponder a esa autoaplicación de la teoría de sistemas, con que la teoría de la sociedad se relativiza a sí misma como rendimiento de un subsistema de la sociedad, que tiene por función reducir complejidad. Y ésta es la jugada de Luhmann.

Luhmann utiliza los conceptos básicos de la cibernética y de la teoría de sistemas, acreditados en biología, para hacer una original combinación de las ideas de Kant y Nietzsche. Las operaciones constituidoras de mundo de un sujeto transcendental, que ya no está sobre el mundo, sino que ha sido rebajado al nivel de los sujetos empíricos, quedan reconceptuadas como operaciones de un sistema que opera autorreferencialmente en términos de sentido y que es capaz de representarse internamente su entorno. La productividad creadora de ficciones que posee la autoconservación de los sujetos puesta al servicio del acrecentamiento de la vida, productividad para la que la diferencia entre verdad e ilusión ha perdido su sentido, queda reconceptuada como conjunto de operaciones por las que un sistema que elabora o emplea sentido asegura su patrimonio, dominando la complejidad del entorno por medio de un acrecentamiento de la suya propia (cfr. más abajo, excurso sobre N. Luhmann).

[9] Sobre esto me ha llamado la atención A. Honneth (1985), 214.

lizadora, fantasía teórica, y capacidad de elaboración, despierta en todo caso la duda de si el precio que paga por las «ventajas abstractivas» que comporta o por el grado de abstracción que logra alcanzar, no es quizá demasiado alto. Pues la incansable trituradora de la reconceptualización a que Luhmann es tan afecto acaba dejando de lado el «subcomplejo» mundo de la vida como un residuo indigerible —es decir, precisamente el ámbito de fenómenos que no puede menos de atraer sobre sí el interés de toda teoría de la sociedad que no haya roto aún todos los puentes con las experiencias precientíficas de crisis.

En relación con la economía capitalista Marx no había distinguido entre el nuevo nivel de diferenciación sistémica que se forma con un sistema económico regido por el medio «dinero», y las formas específicas de clase que la institucionalización de ese nuevo nivel de diferenciación adopta. Para él la eliminación de la estructura de clases y la supresión de la específica lógica sistémica de los ámbitos de interacción funcionalmente diferenciados y reificados constituían un único síndrome. Luhmann comete un error complementario. En vista del nuevo nivel de diferenciación sistémica pasa por alto que los medios de control como el dinero y el poder, a través de los cuales los subsistemas funcionales se separan del mundo de la vida, tienen a su vez que quedar institucionalizados en el mundo de la vida. De ahí que ni siquiera se aborde la cuestión de los efectos distributivos específicos de clase que se siguen del anclaje de esos medios en leyes relativas a la propiedad y en normas constitucionales. La «inclusión», en el sentido de igual oportunidad de acceso de todos a todos los sistemas funcionales, puede aparecer así como una consecuencia sistémicamente necesaria del proceso de diferenciación[10]. Mientras que para Marx, tras el triunfo de la revolución los plexos funcionales sistémicamente autonomizados se disolverán alguna vez en la nada, para Luhmann el mundo de la vida ha perdido ya ahora toda significación en la sociedad funcionalmente diferenciada del mundo moderno. Desde ambas perspectivas desaparece ese entreveramiento y pugna de imperativos sistémicos e imperativos del mundo de la vida, que explican el carácter desgarrado de la modernización social.

Las paradojas de la racionalización social que he desarrollado

---

[10] N. Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat,* Munich 1981, 25 ss.

en otra parte[11] pueden resumirse, simplificando mucho las cosas, como sigue. La racionalización del mundo de la vida tuvo que alcanzar un determinado grado de madurez antes de que los medios dinero y poder pudieran quedar jurídicamente institucionalizados en ese mundo. Los dos subsistemas que sobrepasan el horizonte del orden político global de las «viejas sociedades de clases» o sociedades estamentales, es decir, la economía de mercado y el aparato administrativo moderno, destruyen primero las formas tradicionales de vida de la sociedad viejoeuropea. Pero después la dinámica específica de estos dos subsistemas funcionalmente entrelazados empieza a reobrar también sobre las formas de vida racionalizadas de la sociedad moderna, que los hace posibles, a medida que los procesos de monetarización y burocratización penetran también en los ámbitos nucleares de la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Formas de integración ajustadas a medios de control sistémico no pueden penetrar en ámbitos de la vida que por su función dependen de la acción orientada al entendimiento, sin que se produzcan efectos secundarios patológicos. En los sistemas políticos de las sociedades capitalistas desarrolladas se perfilan estructuras de compromiso, que, desde un punto de vista histórico, pueden entenderse como reacciones del mundo de la vida a la lógica sistémica y al aumento de complejidad del proceso económico capitalista y del aparato estatal monopolizador del poder. Esta historia genética deja incluso sus huellas en las opciones que el compromiso que es el Estado social, hoy sumido en la crisis, deja abiertas[12].

Las opciones vienen definidas por la lógica de una política ajustada a los imperativos sistémicos de la economía y del Estado. Estos dos subsistemas regidos por medios, que constituyen entornos el uno para el otro, han de ajustarse inteligentemente entre sí y no sólo externalizar recíprocamente sus costes, pues de otro modo acabarían sobrecargando a un sistema global que es incapaz de autorreflexión. Dentro del espacio de tal política, de lo único que puede discutirse es de la correcta proporción en la distribución de las cargas entre los subsistemas Estado y economía. Los unos ven las causas de la crisis en la desbocada

[11] J. HABERMAS (1981), tomo II, cap. 8.

[12] Cfr. los análisis de C. OFFE, «Zu einigen Widersprüchen der modernen Sozialstaates», en OFFE (1983), 323 ss.

dinámica de la economía, y los otros en las cadenas burocráticas que se imponen a ésta. Domesticación social del capitalismo o devolución al mercado de los problemas asumidos por la administración planificadora son las correspondientes terapias. La fuente de perturbaciones sistémicamente inducidas de la vida cotidiana, los unos la ven en la monetarización de la fuerza de trabajo y los otros en la parálisis burocrática de la iniciativa privada. Pero ambas partes están de acuerdo en que los ámbitos de interacción del mundo de la vida necesitados de protección frente a los motores de la modernización social, es decir, frente al Estado y la economía, sólo pueden representar un papel pasivo.

Entretanto, los legitimistas del Estado social se encuentran en todas partes en retirada, mientras que los neoconservadores emprenden despreocupadamente la tentativa de romper el compromiso del Estado social —o por lo menos de definir nuevamente sus condiciones. Los neoconservadores, en pro de una enérgica mejora de las condiciones de realización del capital, asumen costos, que a corto plazo pueden desviarse hacia el mundo de la vida de los subprivilegiados y excluidos, pero también riesgos que reobran sobre la sociedad en conjunto. Surgen las nuevas estructuras de clase de una sociedad segmentada cuyas zonas marginales se hacen cada vez más anchas. El crecimiento económico se mantiene en marcha mediante hornadas de innovaciones que por primera vez quedan *intencionalmente* asociadas con una espiral de armamentos ya fuera de control. Simultáneamente, la lógica normativa de los mundos de la vida racionalizados —siquiera sea selectivamente—, ya no sólo encuentra su expresión en las exigencias clásicas de una mayor justicia distributiva, sino en el ancho espectro de los llamados valores postmateriales, en el interés por la preservación de las bases naturales y de las estructuras comunicativas internas de formas de vida altamente diferenciadas. Así, en nuevas superficies de rozamiento entre imperativos sistémicos e imperativos del mundo de la vida se producen conflictos que no pueden ser absorbidos por las vigentes estructuras de compromiso. Hoy se plantea la cuestión de si podrá llegar a funcionar un nuevo compromiso pergeñado conforme a las viejas reglas de la política orientada a problemas sistémicos —o si la gestión atenida a las crisis sistémicamente causadas, y percibidas como sistémicas, se verá socavada por movimientos sociales que ya no se orienten por la

necesidad de proveer a la gobernabilidad del sistema, sino por la necesidad de un *nuevo trazado de límites* entre sistema y mundo de la vida.

IV

Con esta cuestión tocamos el otro momento —la posibilidad de una superación de las crisis, concebida en gran formato, para la que antaño la filosofía de la praxis ofrecía como medio la praxis revolucionaria. Si la sociedad en conjunto no puede ser ya entendida como un sujeto de orden superior, que se sabe, se determina y se realiza a sí mismo, tampoco se da una relación de ese macrosujeto consigo mismo, que proporcionase las vías por donde pudieran penetrar los revolucionarios para, en colaboración con él, poder obrar sobre él y sacarlo de su parálisis. Sin un macrosujeto capaz de referirse a sí mismo, ni es *pensable* algo así como un conocimiento autorreflexivo de la totalidad social ni tampoco una actuación de la sociedad sobre sí misma. En cuanto las intersubjetividades de orden superior que son los procesos de opinión pública y de formación de una voluntad colectiva sustituyen a ese supuesto sujeto de orden superior que sería la sociedad global, pierde su sentido ese tipo de relaciones reflexivas. Y la cuestión que se plantea es la de si ante este cambio de premisas sigue teniendo todavía sentido hablar de una «actuación de la sociedad sobre sí misma».

Tal actuación exige, por un lado, un centro reflexivo, en donde la sociedad, en un proceso de autoentendimiento, desarrolle un saber acerca de sí misma, y, por otro, un sistema ejecutivo que, como subsistema, pueda obrar representando al todo y actuar sobre el todo. ¿Pueden las sociedades modernas cumplir estas dos condiciones? De estas sociedades la teoría de sistemas proyecta la imagen de sociedades acéntricas, «sin órganos centrales»[13]. Según ella el mundo de la vida se ha descompuesto sin residuo alguno en subsistemas funcionalmente especificados como son la economía, el Estado, la educación, la ciencia, etc. Estas mónadas sistémicas, que sustituyen por plexos funcionales a las relaciones intersubjetivas completamente secas, se han en-

[13] LUHMANN (1981), 22.

tre sí simétricamente, sin que su precario equilibrio pueda ser ya regulado en términos de sociedad global. Tienen que servirse mutuamente de contrapeso porque ninguna de las funciones necesarias para la sociedad global, que cada una de ellas cumple, alcanza un *primado* capaz de determinar la sociedad global. Ninguno de los subsistemas podría ocupar la cúspide de una jerarquía y representar al todo, como antaño, en las sociedades estratificadas, el rey representaba a su reino. Las sociedades modernas ya no disponen de una instancia central de regulación y autorreflexión.

Desde el punto de vista de la teoría de sistemas sólo los subsistemas parciales, y ello en relación con la función específica que *cada uno* cumple, pueden desarrollar algo así como *autoconciencia*. En ella el todo sólo queda reflejado ya, desde la perspectiva de cada subsistema, como *entorno* social de ese subsistema: «Con ello todo consenso acerca de lo que es y vale, capaz de operar sobre la sociedad global, se torna difícil y en realidad imposible; lo que se utiliza como consenso, no es sino una especie de estado provisional, difusamente reconocido. A espaldas de ello, y al nivel de complejidad que cada subsistema puede permitirse, y de forma específica para cada función, se efectúan las síntesis de realidad propiamente productivas, pero que ya no pueden sumarse para dar una visión global de un mundo en el sentido de una congregatio corporum, de una universitas rerum»[14]. Ese «estado provisional» lo glosa Luhmann en una nota a pie de página de la siguiente forma: «Fue una extraña decisión de la filosofía husserliana, decisión que ha tenido considerables efectos en las discusiones sociológicas, conferir a ese estado provisional, bajo el título de "mundo de la vida", la posición de una base de partida, últimamente válida, cual es un apriori concreto». A juicio de Luhmann es sociológicamente insostenible postular para el mundo de la vida una especie de «primacía ontológica».

Y en efecto, es posible que la herencia del apriorismo husserliano haya significado una carga para los distintos tipos de fenomenología social[15]; pero de las hipotecas de la filosofía transcendental se libera el concepto de mundo de la vida desarrollado

---

[14] N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo I, Franfort 1980. p. 33.

[15] U. MATHIESSEN, *Das Dickicht der Lebenswelt*, Munich 1984.

en términos de teoría de la comunicación. A tal concepto difícilmente puede renunciarse si se quiere dar razón del hecho fundamental de que la constitución de la socialidad viene mediada *lingüísticamente*. Los participantes en la interacción no pueden ejecutar actos de habla que tengan efectos coordinadores sin suponer a todos los implicados un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, cuyos hilos, por así decirlo, afluyen en cada caso a la situación de habla, y céntricamente anclado en el propio cuerpo. Todo mundo de la vida constituye para aquellos que en primera persona del singular o del plural actúan orientándose a entenderse, una totalidad de plexos de sentido y de plexos de remisiones, que representa el punto cero en el sistema de coordenadas del tiempo histórico, del espacio social y del campo semántico. Además, los diversos mundos de la vida, cuando chocan entre sí, no se yuxtaponen *ajenos* a todo entendimiento. Como totalidades, se ven arrastrados por el remolino de su pretensión de universalidad y se aplican a labrar sus propias diferencias hasta que, como dice Gadamer, los horizontes de entendimiento «se funden» unos con otros. De ahí que también las sociedades modernas, profundamente decentradas, mantengan en la acción comunicativa un centro virtual de autoentendimiento desde el cual, incluso los sistemas de acción funcionalmente especificados, mientras no rebasen el horizonte del mundo de la vida, permanecen al alcance de la mirada. Ciertamente que este centro es también una proyección, pero una proyección operante. Estas proyecciones de totalidad, policéntricas, que se adelantan unas a otras, que mutuamente se sobrepujan y que a fuer de tales tratan de asimilarlo todo, generan centros que compiten entre sí. Incluso las identidades colectivas están sometidas a esta clase de oscilación en el flujo de las interpretaciones y se ajustan más a la imagen de una red frágil que a la de un centro estable de autorreflexión.

En cualquier caso la práctica comunicativa cotidiana, también en las sociedades no estratificadas, es decir, en las sociedades que ya no disponen de un saber acerca de sí mismas en las formas tradicionales de una autopresentación por vía de un representante, ofrece un lugar para procesos espontáneos de autoentendimiento y formación de identidad. También en las sociedades modernas se forma una difusa conciencia común a partir de las mencionadas proyecciones de totalidad polífonas y borrosas. Esta conciencia puede concentrarse y articularse con más clari-

dad en caso de temas específicos y aportaciones ordenadas; en los procesos de comunicación de orden superior y adensados que tienen lugar en la esfera de la opinión pública cobra una mayor claridad. Las tecnologías de la comunicación, cuales fueron primero la imprenta y la prensa, y después la radio y la televisión, ponen las manifestaciones al alcance de casi cualquier contexto y posibilitan una red altamente diferenciada de espacios públicos locales y suprarregionales, de espacios públicos literarios, científicos y políticos, en el interior de los partidos o específicos de las distintas asociaciones, de espacios públicos dependientes de los medios de comunicación o de espacios públicos subculturales. En estos espacios públicos se institucionalizan procesos de formación de la opinión o de formación de una voluntad común, que por especializados que sean, tienden a difundirse e interpenetrarse. Los límites son permeables; cada espacio público está también abierto hacia los demás. Deben sus estructuras discursivas a una tendencia universalista apenas disimulada. Todos los espacios públicos parciales remiten a un espacio público global, en que la sociedad en conjunto desarrolla un saber acerca de sí misma. La Ilustración europea elaboró esta experiencia y la incluyó entre sus fórmulas programáticas.

Lo que Luhmann llama «consenso capaz de representar la sociedad global», depende del contexto y es falible —y es, en efecto, provisional. Pero tal saber reflexivo de la sociedad global *existe*. Mas sólo puede deberse a la intersubjetividad de orden superior que son los espacios de opinión pública y no puede, por tanto, satisfacer los estrictos criterios de la autorreflexión de un sujeto de orden superior. Ciertamente que tal centro de autoentendimiento no basta para una actuación de la sociedad sobre sí misma; para ello sería menester además una instancia central de control que pudiera asumir el saber y los impulsos provenientes de la esfera de la opinión pública y traducirlos a la práctica.

Según las ideas normativas de nuestra tradición política el aparato estatal democráticamente legitimado, asentado sobre la soberanía popular y no ya sobre la de los príncipes, habría de ser capaz de poner por obra la opinión y voluntad del público que forman los ciudadanos. Los ciudadanos toman parte en los procesos de formación de la conciencia colectiva, mas no pueden actuar colectivamente. Pero, ¿puede hacerlo el Estado? «Acción colectiva» significaría, en efecto, que el Estado traduce organizativamente a autodeterminación de la sociedad el saber inter-

subjetivamente constituido que la sociedad posee acerca de sí misma. Pero de esta posibilidad cabe dudar, aunque sólo sea por las razones que da la teoría de sistemas. La política se ha convertido hoy, en efecto, en asunto de un subsistema funcionalmente diferenciado. Y éste no puede disponer, frente a los demás subsistemas, del grado de autonomía que sería menester para un control central, esto es, para una autoactuación que partiera de la sociedad como totalidad y revirtiera sobre ésta.

Es evidente que en las sociedades modernas se da una asimetría entre las capacidades (débiles) de autoentendimiento intersubjetivo y las capacidades (ausentes) de autoorganización de la sociedad en conjunto. Y supuesto este cambio de premisas, no existe equivalente alguno ni del modelo (suministrado por la filosofía del sujeto) de la actuación de la sociedad sobre sí misma en general ni de la comprensión hegeliano-marxista de la acción revolucionaria en particular.

Esta idea se ha impuesto ampliamente merced a una específica experiencia que sobre todo los partidos obreros y los sindicatos han podido ir haciendo a lo largo de la realización del proyecto que es el Estado social desde fines de la Segunda Guerra Mundial. No me refiero a los problemas económicos que en la actualidad se siguen de una legislación social que tantos éxitos cosechó durante el período de reconstrucción, no me refiero a los límites del poder de intervención ni de la capacidad de intervención de las administraciones planificadoras, en general no me refiero a problemas de *control sistémico*. Me refiero más bien a un cambio característico en la percepción del poder estatal democráticamente legitimado de que hubo de hacerse uso con el fin de «domesticar socialmente» el desbocado sistema económico capitalista, y en especial con el fin de neutralizar los destructivos efectos que un crecimiento sujeto a crisis tenía para la existencia y mundo de la vida de los trabajadores dependientes[16]. El que el Estado activo no solamente interviniera en el ciclo económico sino también en el ciclo de la vida de sus ciudadanos, es algo que los abogados del Estado social consideraron aproblemático —pues el objetivo era, en efecto, reformar las condiciones de vida de los ciudadanos a través de unas reforma-

[16] Para lo que sigue me baso en el ensayo que da título a mi libro: J. HABERMAS, *Die neue Unübesichtlichkeit,* Francfort 1985.

das relaciones de trabajo y de empleo. A todo ello le subyacía la idea de la tradición democrática de que la sociedad puede obrar sobre sí misma con el medio neutral que es el poder político-administrativo. Y ha sido precisamente esta expectativa la que ha quedado defraudada.

Pues mientras tanto, una red cada vez más densa de normas jurídicas, de burocracias estatales y paraestatales recubre la vida cotidiana de los clientes potenciales y de los clientes efectivos del Estado social. Prolijas discusiones sobre la juridificación y burocratización en general, sobre los efectos contraproducentes de la política social del Estado en particular, y sobre la profesionalización y cientifización de los servicios sociales, han llamado la atención sobre hechos que dejan clara una cosa: los instrumentos jurídico-administrativos de traducción de los programas del Estado social a la práctica no representan un medio pasivo, un medio, por así decirlo, sin propiedades. Antes bien, comportan un modo de aislar los hechos, de estandarizarlos y de supervisarlos, cuya violencia cosificadora y subjetivizadora ha perseguido Foucault hasta dentro de las más finas ramificaciones capilares de la comunicación cotidiana. Las deformaciones de un mundo de la vida reglamentado, desmembrado, controlado y sometido a tutela tienen ciertamente un carácter más sublimado que las formas groseras y palpables de explotación material y pauperización; pero los conflictos sociales desviados hacia lo psíquico y lo corporal, e interiorizados, no son por ello menos destructivos.

Hoy se ha vuelto visible la contradicción que el proyecto del Estado social como tal lleva en su seno. Su meta sustancial fue liberar formas de vida igualitariamente estructuradas que simultáneamente abriesen espacios para la autorrealización y espontaneidad individuales; pero con la creación de nuevas formas de vida el medio «poder» quedó desbordado. Tras haberse diferenciado como un subsistema funcional más, regido por el medio poder, el Estado ya no puede ser considerado como una instancia central de regulación o control, en que la sociedad concentrara sus capacidades de autoorganización. A los procesos de formación de opinión y voluntad colectivas en un espacio público general, procesos difusos pero que aún tienen como foco la sociedad global, se enfrenta un subsistema —el subsistema político— que se ha vuelto autónomo, que rebasa con mucho el horizonte del mundo de la vida, que se cierra a toda perspectiva global y que por su parte sólo puede percibir ya la sociedad global desde su propia perspectiva de subsistema.

De este desengaño histórico acerca de un proyecto —el del Estado social— coagulado en burocracia brota una visión nueva, por así decirlo estereoscópicamente agudizada, de lo «político». Junto con el específico sentido sistémico del medio «poder», que está muy lejos de reducirse en este campo a algo puramente instrumental, se torna visible una nueva dimensión. El espacio público político, en que las sociedades complejas pueden distanciarse normativamente de sí mismas y elaborar colectivamente experiencias de crisis, cobra respecto al sistema político una distancia similar a la que antaño cobró respecto al económico. Pues el primero ha adquirido un carácer tan problemático, y, en todo caso, tan ambivalente, como el segundo. Ahora el propio sistema político es percibido como fuente de problemas de regulación o control sistémico y no sólo como medio de resolución de problemas. Lo que con ello adviene a la conciencia es la *diferencia entre problemas de regulación sistémica y problemas de entendimiento.* Se torna más visible la diferencia entre desequilibrios sistémicos y patologías del mundo de la vida, es decir, entre perturbaciones de la reproducción material y deficiencias en la reproducción simbólica del mundo de la vida. Se torna reconocible la diferencia entre los déficit que las inobviables estructuras del mundo de la vida (al convertirse en fuentes de pérdida de motivación y legitimación) pueden provocar en el aseguramiento y mantenimiento del sistema de ocupaciones y del sistema de dominación, y los fenómenos de una colonización interna del mundo de la vida por los imperativos de subsistemas funcionales que externalizan sus costos. En tales fenómenos vuelve a mostrarse otra vez que las operaciones de control sistémico y las operaciones de entendimiento representan recursos que no pueden sustituirse entre sí a voluntad. El dinero y el poder no pueden ni comprar ni imponer solidaridad y sentido. En una palabra, el resultado del proceso de desengaño a que nos hemos referido es una nueva conciencia, en la que el proyecto que es el Estado social se torna en cierto modo reflexivo, y que se dirige a domesticar no solamente la economía capitalista sino también al propio Estado.

Pero si ya no sólo ha de «domesticarse socialmente» al capitalismo, sino también al Estado intervencionista, la tarea ha de definirse en nuevos términos. El proyecto que es el Estado social había confiado a la capacidad de planificación de las administraciones públicas el ejercer una influencia estimulante sobre el

mecanismo de regulación interna de un subsistema *distinto*, es decir, del económico. Pero si tal «regulación» ha de extenderse ahora a las propias operaciones organizativas del aparato estatal, el modo de influjo no puede de nuevo quedar definido como control indirecto; pues un nuevo potencial de *control sistémico* sólo podría proporcionarlo a su vez *otro* subsistema. Y aun suponiendo que fuera posible encontrar ese tercer subsistema para conectarlo en serie a los dos anteriores, tras otra hornada de desengaño y desencantamiento volveríamos a darnos de bruces con el problema de que las *crisis percibidas en y desde el mundo de la vida* nunca pueden traducirse sin residuos a *problemas de control o regulación referidos a un subsistema.*

En vez de eso, de lo que se trata es de construir umbrales protectores en el intercambio entre sistema y mundo de la vida y de introducir sensores en el intercambio entre mundo de la vida y sistema. En todo caso problemas de deslinde de este tipo se plantean en cuanto un mundo de la vida profundamente racionalizado ha de ser protegido contra los insoportables imperativos del sistema de ocupaciones o contra las penetrantes secuelas de una planificación administrativa de la existencia. La maldición sistémica que el mercado capitalista de trabajo hace pesar sobre las vidas de los que están en disposición de trabajar; que la red de burocracias reguladoras y supervisoras hace pesar sobre la forma de vida de sus clientes; que una carrera de armamentos nucleares que se ha vuelto autónoma hace pesar sobre la expectativa de vida de los pueblos, no puede quedar rota con que los subsistemas aprendan a funcionar mejor. Antes bien, sería menester que impulsos provenientes del mundo de la vida penetraran en la autorregulación de los sistemas funcionales[17]. Mas esto exige un cambio de relación entre espacios públicos autónomos, autoorganizados, por un lado, y los ámbitos de acción regulados a través del dinero y el poder, en otras palabras: una nueva división de poderes en la dimensión de la integración social. La fuerza de integración social que la solidaridad posee debería

[17] Las consideraciones sobre una «teoría societal de la regulación o el control» de H. WILLKE, *Entzauberung des Staates*, Königstein 1983, pág. 129 ss., son sobre todo interesantes porque el autor procede con la suficiente inconsecuencia como para analizar la influencia recíproca de los sistemas autopoiéticos conforme al modelo del entendimiento intersubjetivo.

poder afirmarse contra los medios de control «dinero» y «poder», los cuales sólo pueden generar integración sistémica.

Llamo autónomos a los espacios públicos que no son generados y mantenidos por el sistema político con el fin de procurarse legitimación. Los centros de comunicación adensada que espontáneamente surgen de los microámbitos de la práctica cotidiana sólo pueden convertirse en espacios públicos autónomos y consolidarse como intersubjetividades de orden superior capaces de sostenerse a sí mismas, en la medida en que se utilice el potencial que el mundo de la vida posee para la autoorganización y el uso autoorganizado de medios de comunicación. Las formas de autoorganización refuerzan la capacidad de acción colectiva. Sin embargo, las organizaciones próximas a la base no deben rebasar el umbral que las lleve a convertirse en una organización formal, autonomizada como sistema. Pues de otro modo, pagarían la indudable ganancia de complejidad que ello les reportaría, introduciendo una disociación entre los fines de la organización y las orientaciones y actitudes de sus miembros, con lo que acabarían prevaleciendo los imperativos de la conservación y ampliación de las estructuras organizativas. La asimetría entre capacidades de autorreflexión y de autoorganización, que hemos atribuido a las sociedades modernas en conjunto, se repite en el plano de la autoorganización de los procesos de formación de la opinión y voluntad colectivas.

Esto no tendría por qué representar impedimento alguno si se piensa que el influjo indirecto sobre los distintos mecanismos de autorregulación de los subsistemas funcionalmente diferenciados significa algo completamente distinto que la actuación, orientada a fines, de la sociedad sobre sí misma. El carácter autorreferencial de su clausura hace al sistema político y al sistema económico inmunes a las tentativas de intervención, en el sentido de acciones directas e *inmediatas*. Pero sin embargo, esta misma propiedad hace a su vez que los sistemas resulten sensibles a los estímulos que tienen como meta un aumento de su capacidad de autorreflexión, es decir, un momento de sensibilidad para las reacciones con que el entorno responde a las actividades de ellos. Los espacios públicos autoorganizados tendrían que desarrollar la inteligente combinación de poder y perspicaz autolimitación, que es precisa para sensibilizar a los mecanismos de autorregulación del Estado y la economía frente a los resultados, orientados a fines, de la formación democrático-radical de la voluntad

común. El modelo de la actuación de la sociedad sobre sí misma queda, pues, substituido por el modelo de un conflicto de límites, mantenido bajo control por el mundo de la vida, entre él y los subsistemas político y económico, que le son superiores en complejidad, que sólo muy indirectamente pueden ser influidos, y de cuyas aportaciones, sin embargo, depende.

Los espacios públicos autónomos sólo pueden extraer su fuerza de los recursos de mundos de la vida profundamente racionalizados. Racionalización que en primer lugar se refiere a la cultura, es decir, al potencial de interpretación del mundo y de autointerpretación proporcionado por la ciencia y la filosofía, al potencial de ilustración que comportan las ideas jurídicas y morales universalistas, y por supuesto que también a los radicales contenidos experienciales de la modernidad estética. No es casualidad que hoy los movimientos sociales presenten rasgos de revolución cultural. Sin embargo, en esos mismos rasgos se hace notar una debilidad estructural que afecta a todos los mundos de la vida modernos. Los movimientos sociales reciben su fuerza de tracción de la amenaza a que se ven expuestas identidades colectivas bien acuñadas. Aunque tales identidades permanecen siempre ligadas al particularismo de una forma de vida concreta, han de ser capaces de asumir en sí el contenido normativo de la modernidad —aquel fabilismo, universalismo y subjetivismo por los que no tiene más remedio que verse socavada la fuerza y figura concreta de lo en cada caso particular. El Estado constitucional y nacional-democrático surgido de la Revolución Francesa era hasta aquí la única «formación de identidad» que históricamente ha logrado unir espontáneamente entre sí estos momentos de lo universal y lo particular. El partido comunista no pudo disolver esta forma de identidad centrada en el Estado nacional. Pero, si ya no en el Estado nacional, ¿en qué otro suelo podrían arraigar hoy orientaciones valorativas de tipo universalista?[18] La comunidad atlántica de valores, que ha cristalizado en torno a la OTAN, apenas si es más que una fórmula de propaganda a disposición de los Ministros de Defensa. La Europa de Adenauer y de Ch. de Gaulle sólo ofrece una «superestructura» para la «base» de una unión comercial. Como contrai-

---

[18] J. HABERMAS, «Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identitäat ausbilden?», en J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus,* Francfort 1976, 92 ss.

magen de esta Europa del Mercado Común los intelectuales de izquierdas ofrecen en la actualidad una idea completamente distinta.

El sueño de esta identidad europea completamente distinta que se hace resueltamente cargo de la herencia del racionalismo occidental, se forma en un momento en que los Estados Unidos, bajo la bandera de una «segunda revolución americana», se aprestan a recaer en las ilusiones de la primera modernidad. En esas viejas utopías obsesionadas por el buen orden del Estado las formas de vida racionales entran en una engañosa simbiosis con la dominación técnica de la naturaleza y una inmisericorde movilización de la fuerza social de trabajo. Esta equiparación de felicidad y emancipación con poder y producción ha venido poniendo confusión desde el principio en la autocomprensión de la modernidad —y durante doscientos años ha venido dando pie a la crítica a la modernidad.

Pues bien, esa misma mueca de dominación, utópica en el peor sentido negativo del término, pervive hoy en una caricatura que mueve a las masas. La *science fiction* de la guerra de las galaxias parece venir muy bien a los planificadores ideológicos para provocar, con la macabra visión de un cosmos militarizado, una hornada de innovación que mantenga en pie a ese coloso que es el capitalismo mundial, para la próxima ronda de tecnología. La vieja Europa sólo logrará encontrar el camino de una nueva identidad cuando a este cortocircuito de crecimiento económico, carrera de armamentos y «viejos valores» le oponga la visión de una ruptura de ese destino, que es en definitiva un destino autoinfligido, cuando ponga fin al error de que el contenido normativo de la modernidad acumulado en los mundos de la vida racionalizados sólo podría desatarse en sistemas cada vez más complejos. Que la competencia internacional —en los mercados o en el espacio— sea irrenunciable para la pura supervivencia, es una de esas falsas verdades de perogrullo en que se condensan las coacciones sistémicas. Cada uno justifica la expansión e intensificación de sus propias fuerzas con la expansión e intensificación de las fuerzas del otro, como si no fueran las reglas social-darwinistas de juego las que subyacen a tal juego de fuerzas. La Europa moderna ha creado los presupuestos espirituales y las bases materiales de un mundo en que esa mentalidad ha usurpado el puesto de la razón —éste es el verdadero núcleo de la crítica que se ha venido haciendo a la razón desde

Nietzsche. Pero ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus *propias* tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía —todo aquello que sería menester para quitar su fuerza configuradora de mentalidades a las premisas, desde hace ya mucho tiempo no metafísicas sino metabiológicas, de esta enceguecida compulsión a mantener y seguir expandiendo el sistema?

Excurso sobre Niklas Luhmann: apropiación de la herencia de la filosofía del sujeto en términos de teoría de sistemas

N. Luhmann acaba de presentar las «líneas básicas» de una teoría general de la sociedad[19]. Con ello hace balance provisional de un despliegue teórico que durante decenios ha venido avanzando a buen paso, de suerte que ahora el proyecto resulta abarcable en conjunto. En todo caso, uno cree entender mejor qué es lo que en él se cuece. La empresa de Luhmann busca conectar, no tanto con la tradición especializada de teoría de la sociedad desde Comte a Parsons, como con la historia de los problemas de la filosofía de la conciencia desde Kant a Husserl. Digamos que esta teoría de sistemas no pone a la sociología en el camino más seguro de una ciencia, sino que más bien se presenta como sucesora de una filosofía a la que se supone cancelada. Quiere hacerse cargo del legado de categorías y problemas de la filosofía del sujeto y al propio tiempo sobrepujar su capacidad de resolver problemas. Y en este intento se produce un cambio de perspectivas, por el que la autocrítica de una modernidad en discordia consigo misma se convierte en algo sin objeto. La teoría sistémica de la sociedad, cuando hace aplicación de sí a sí misma, no puede en absoluto evitar adoptar una actitud afirmativa frente al aumento de complejidad de las sociedades modernas. Lo que a mí me interesa es si con esta reconsagración de la herencia de la filosofía del sujeto, efectuada

[19] N. LUHMANN, *Soziale Systeme,* Francfort 1984.

no sin cierto distanciamiento, no se transmiten también a la teoría de sistemas aquellos problemas del testador, que desde la muerte de Hegel han venido dando lugar a esas dudas acerca de la «razón centrada en el sujeto» como principio de la modernidad, a las que hemos dedicado este libro[20].

I

Cuando para reformular el concepto de sujeto del conocimiento, desarrollado de Descartes a Kant, se quiere hacer uso, sin perder nivel, del concepto de sistema desarrollado en contextos cibernéticos y biológicos han de tomarse las siguientes providencias. La relación «interior/exterior» entre el sujeto cognoscente y el mundo —como totalidad de los objetos cognoscibles— es sustituida por la relación «sistema/entorno». En lo tocante a las operaciones de la conciencia, fueron el conocimiento del mundo y el autoconocimiento del sujeto los que constituyeron el punto de referencia. Ahora este problema queda subordinado al del mantenimiento y ampliación del patrimonio sistémico. La autorreferencialidad del sistema es copia de la del sujeto. Los sistemas no pueden referirse a otra cosa sin referirse a sí mismos y sin asegurarse reflexivamente de sí. Sin embargo, el «self» del sistema se distingue del del sujeto en que no se adensa hasta convertirse en el «yo» del «yo pienso» aperceptivo que según la formulación de Kant ha de poder acompañar todas mis representaciones. La teoría de sistemas ha de borrar de la relación del sujeto-sistema consigo mismo toda connotación de una identidad de la autoconciencia, obtenida por operaciones sintéticas. La autorreferencialidad es nota de los rendimientos sistémicos particulares en su modo de operación; pero de esas autorrelaciones puntuales no surge ningún centro en que el sistema en conjunto se torne presente a sí mismo y sepa de sí en forma de autoconciencia. De este modo el concepto de reflexividad queda desgajado del de conciencia. Mas entonces es menester un equivalente del sustrato «conciencial» de aquella au-

---

[20] Estoy ya bastante acostumbrado a ser víctima de tales operaciones como para saber que no se hace justicia a la riqueza de una teoría procediendo intrépidamente a seccionarla para aislar un único aspecto; sin embargo, es sólo ese aspecto el que nos interesa en nuestro contexto.

torreferencialidad por la que se distingue la etapa evolutiva que representa la vida sociocultural. Como adquisición emergente, que corresponde a la conciencia, Luhmann introduce un peculiar concepto de «sentido». Para ello se sirve de las descripciones fenomenológicas de Husserl para quien el significado de una expresión simbólica remite a una «intención» subyacente; la «intención» es frente al «significado» el concepto más primitivo. Correspondientemente, Luhmann define prelingüísticamente el «sentido» como un «plexo de remisiones» de posibilidades actualizables, referido a la vivencia y a la acción. En vez de sujetos capaces de conciencia tenemos, pues, sistemas que elaboran sentido o emplean sentido.

De esta substitución de conceptos, que mantiene las figuras de pensamiento de la filosofía de la conciencia en forma de analogías estructurales, se siguen consecuencias que resultan instructivas cuando se las mira sobre el trasfondo del movimiento de pensamiento que va de Kant a Marx pasando por Hegel. La *primera* concierne al giro empirista a que queda sometido el enfoque que caracterizó a la filosofía transcendental. Ciertamente que la relación sistema-entorno es pensada punto por punto conforme al modelo de un mundo constituido por medio de la conciencia transcendental. Al deslindarse de su entorno, el sistema *constituye* a éste como un horizonte de sentido que es universal para él. Pero los sistemas que elaboran o emplean sentido sólo aparecen en plural; surgen y se mantienen bajo las condiciones marginales contingentes de un entorno supercomplejo y no están de antemano armonizados como los sujetos empíricos en la forma de unidad que la conciencia transcendental confiere a éstos. En lugar de un solo mundo fundado transcendentalmente, tenemos múltiples entornos relativos a sistemas[21]. El teórico de sistemas encuentra en su ámbito objetual múltiples relaciones sistema/entorno. Por tanto, la relación entre lo empírito y lo transcendental pierde para él su significado.

Pero en *segundo* lugar, con esta distinción la teoría de sistemas, al igual que en su tiempo Hegel, rebasa los límites del idealismo subjetivo. Hegel no sólo se había abierto un acceso a la dimensión temporal representada por la historia genética del

---

[21] «Un sistema autorreferencial no tiene un entorno en sí, sino sólo el contacto con el mundo, que él mismo posibilita» (N. LUHMANN, 1984, 146).

sujeto transcendental; sino que también había visto encarnada la estructura básica de la autoconciencia, allende el sujeto cognoscente, en el ámbito del espíritu objetivo (y del espíritu absoluto). No sólo el espíritu subjetivo se distingue por los rasgos de la subjetividad, sino también el objetivo (y el absoluto). Al igual que Hegel con el concepto de espíritu, también Luhmann consigue con el concepto de sistema que elabora sentido una libertad de movimiento que le permite someter la sociedad como sistema social a un análisis parecido al de la conciencia como sistema psíquico. Los sistemas que elaboran sentido están tan lejos de coincidir con los sistemas que dependen de una conciencia como el espíritu con el espíritu subjetivo. Por otro lado, las premisas empiristas imponen una clara línea de separación entre sucesos internos al sistema y sucesos del entorno. De ahí que todos los sistemas constituyan entornos los unos para los otros y refuercen recíprocamente la complejidad del entorno, que en cada caso han de dominar. No pueden unirse entre sí como los sujetos para formar agregados que serían sistemas de orden superior; ni tampoco están de antemano insertos como momentos en tal totalidad. En este aspecto, pues, la teoría de sistemas no co-efectúa el paso del idealismo subjetivo al objetivo.

Pero, en *tercer* lugar, sí que se da un paralelismo con Marx quien sustituyó «autoconciencia» por «praxis» y dio un giro naturalista al proceso de formación del espíritu. El trabajo social hacía de mediador en el metabolismo entre la «especie» y la naturaleza externa, objetivada en entorno. Así el ciclo que parte del gasto de fuerza de trabajo y que a través de la producción y consumo de los bienes producidos retorna a la regeneración de la fuerza del trabajo, podía ser entendido como autogeneración reproductiva de la especie. La teoría de sistemas trata ese ciclo como un caso especial de autopóiesis. Lo que según Marx era válido para la reproducción material de la sociedad, es válido para los sistemas autorreferenciales en general. Todo elemento empleado en un sistema ha de ser generado por el propio sistema, no puede tomarlo de su entorno como un elemento «listo para ser usado». La autorreferencialidad de las operaciones de los sistemas que elaboran sentido tiene primariamente el sentido práctico de *autogeneración,* no el sentido teórico de serse presente a sí mismo.

Bajo esta premisa la teoría de sistemas comparte también con la teoría marxista de la sociedad la reflexión sobre su propio

contexto de emergencia y empleo. El conocimiento de que la teoría de sistemas nos provee, contiene una reflexión sobre sí mismo, es decir, se entiende a sí mismo como ingrediente y función de los procesos sociales a los que a la vez se dirige como a su objeto. Sin embargo, en este punto la teoría marxiana se atiene a un concepto de razón que le permite establecer un nexo interno entre autorreflexión y validez veritativa, de un lado, y emancipación respecto de los poderes de la naturaleza externa e interna, de otro[22]. Para la teoría de sistemas, en cambio, los actos de conocimiento, incluyendo los propios, no son más que operaciones o rendimientos sistémicos tendentes a reducir la complejidad, con lo que el conocimiento queda privado de todo momento de incondicionalidad. La teoría de sistemas se entiende como análisis funcional y se sabe, merced a la elección de problemas de referencia que tal método implica, inserta sin discontinuidad alguna en los plexos funcionales de la autoafirmación sistémica —no tiene ninguna fuerza para transcender esos plexos, ni tampoco lo pretende[23].

En *cuarto* lugar, este paso al paradigma sistémico, que Luhmann efectúa mediante reflexión filosófica, tiene como consecuencia una profunda revisión de la conceptuación típica de la tradición occidental, atenida al Ser, al pensamiento y a la verdad. El carácter no ontológico del nuevo marco de referencia queda claro en cuanto uno se percata de que la investigación que la teoría de sistemas lleva a cabo se entiende a sí misma como un subsistema (del sistema de la ciencia y del sistema social) con su propio entorno. En este entorno las relaciones sistema/entorno, con que la teoría de sistemas se encuentra, constituyen la complejidad que la teoría de sistemas ha de aprehender y elaborar. Con ello quedan devaluadas de un golpe tanto las premisas ontológicas de ese mundo del Ser racionalmente ordenado, capaz de fundarse a sí mismo, como las premisas epistemológicas de un mundo de objetos representables referido al sujeto cognoscente, o las premisas semánticas de un mundo de estados de cosas existentes referido a las oraciones asertóricas. Todas las premisas que en metafísica, teoría del conocimiento o análisis de lenguaje postulan la no rebasabilidad de un orden cósmico, de la relación

---

[22] J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort 1968, 59 ss.

[23] En este aspecto Luhmann sigue a Nietzsche y no a la filosofía del sujeto, cfr. más arriba, pág. 416, nota 8.

sujeto-objeto o de la relación entre enunciados y estados de cosas, se dejan a un lado sin discusión alguna. La teoría de sistemas de Luhmann efectúa un movimiento de pensamiento que va de la metafísica a la metabiología. Por contingente que fuera el nacimiento de la expresión «metafísica», se le pudo desde luego atribuir el significado de un pensamiento que parte del «*para nosotros*» de los fenómenos físicos y pasa tras ellos para remontarse a sus principios. Podemos llamar entonces «metabiológico» a un pensamiento que parte del «para sí» de la vida orgánica y pasa tras él para interesarse por el fenómeno fundamental, descrito en términos cibernéticos, de la autoafirmación de los sistemas autorreferenciales frente a un entorno supercomplejo.

La diferencia que el propio sistema mantiene con el entorno se considera aquí como lo no rebasable. La autoconservación del sistema y la tendencia de éste al autoacrecentamiento sustituyen a la razón definida por referencia al Ser, al pensamiento o los enunciados. Con este planteamiento Luhmann va incluso más allá de esa crítica a la razón, que pretende poner en evidencia al poder de la autoafirmación como la latente realidad de una razón centrada en el sujeto. Bajo el nombre de racionalidad sistémica, la razón liquidada como irracional *hace profesión* de exactamente esta función: la de *ser* el conjunto de las condiciones que posibilitan la conservación del sistema. La razón funcionalista se expresa en el irónico autodesmentido de una razón contraída a reducción de la complejidad. Digo «contraída», porque el marco de referencia metabiológico no sobrepuja las limitaciones logocéntricas de la metafísica, la filosofía transcendental y la semántica —como hace la teoría de la comunicación con su concepto de razón comunicativa desarrollado a partir de las funciones del lenguaje y de las pretensiones de validez, sino que las desmonta minándoles el suelo. La razón se convierte otra vez en superestructura de la vida. Y nada cambia en ello el que la «vida» quede elevada al nivel de organización que es el «sentido». Pues con el concepto de sentido articulado en términos funcionalistas queda disuelto, como veremos, el nexo interno entre significado y validez. Ocurre como en Foucault: de la verdad (y de la validez en general) sólo interesan ya los efectos que se siguen del tener-por-verdadero.

Finalmente, el tránsito desde el sujeto al sistema tiene aún una *quinta* consecuencia, que es relevante en nuestro contexto.

Con el concepto de sujeto, a toda autorrelación posible le es atribuido un «self» constituido en el saber-se. También a la autodeterminación y a la autorrealización le es inmanente esa fuerza centrípeta que hace que todos los movimientos del espíritu sólo puedan culminar y acabar en autoconciencia. Pero en cuanto el sistema ocupa el puesto del «auto» en la autorrelación, cae la posibilidad de toda centrípeta recapitulación del todo en el saber-se; de la estructura de la relación consigo sólo puede ser ya portador cada elemento particular. Esa estructura asegura la clausura del sistema, abierto simultáneamente al entorno, no a través de un centro, sino a través de conexiones con la periferia: «El "auto" de la autorreferencia no es nunca la totalidad de un sistema cerrado, ni es nunca el referirse mismo» —la automediación elevada por Hegel a absoluto—. «Sólo puede tratarse de momentos del plexo de constitución de sistemas abiertos, momentos que son portadores de la autopóiesis de ese plexo... Lo que nos justifica a hablar aquí de autorreferencia (parcial o concomitante) es que se trata de las condiciones de posibilidad de la autoproducción autopoiética» (630).

Pues bien, esta carencia de «self» de los sistemas autorreferenciales se refleja en el carácter acéntrico de las sociedades que han pasado a asentarse *globalmente* sobre la diferenciación funcional: «Esto tiene como consecuencia que ya no pueda fijarse ningún punto de vista desde el que quepa observar correctamente el todo, ya se le llame Estado o sociedad» (ibíd). La unidad de las sociedades modernas se presenta de forma distinta desde las perspectivas de sus distintos subsistemas. Aunque sólo sea por razones analíticas, ya no puede darse algo así como la perspectiva central de una autoconciencia del sistema, que abarque a la sociedad entera. Pero si las sociedades modernas ni siquiera tienen la posibilidad de desarrollar una identidad racional, falta todo punto de referencia para una crítica a la modernidad. Y aunque, *aun sin poder encauzarla ya en dirección alguna,* nos quisiéramos seguir ateniendo a esa crítica, esa crítica estaría condenada al fracaso ante la realidad de un proceso de diferenciación social que hace ya mucho tiempo discurre a espaldas de los conceptos viejoeuropeos de razón. No cabe duda de que precisamente en este pathos de Luhmann, en este su sentido de la realidad aliado con las racionalidades parciales institucionalizadas, nos topamos con una herencia muy alemana, persistente desde los hegelianos de derechas devenidos escépticos hasta Gehlen. Echemos de nuevo una mirada hacia atrás.

Puesto que la relación consigo mismo pensada en términos de filosofía del sujeto presupone como punto de referencia supremo la identidad del sujeto que se sabe a sí mismo, el movimiento de pensamiento que va de Kant a Hegel puede apelar a una lógica interna: al cabo incluso la diferencia entre la síntesis fundadora de unidad y la pluralidad comprendida bajo ella exige una última identidad que abrace identidad y no-identidad. Éste era el tema del «Escrito sobre la diferencia» de Hegel. Desde la misma perspectiva conceptual había elaborado Hegel la experiencia básica de la modernidad cultural y de la modernidad social —tanto el desbordamiento de la capacidad socio-integradora de los mundos de la vida viejoeuropeos por la crítica que la Ilustración había hecho de la religión, como el peso adquirido por las relaciones sociales sistémicamente reificadas en la economía capitalista y el Estado burocrático. El que la razón había de hacerse cargo de la función sociointegradora ejercida antes por la religión —este motivo básico de la filosofía de la reconciliación era fruto de una experiencia contemporánea de crisis a la vez que de una tendencia inherente al pensamiento articulado en términos de filosofía del sujeto. El diagnóstico de la época debía su peculiar articulación de los problemas a una dialéctica de la objetualización, que era inherente al concepto de autoconciencia de la filosofía del sujeto y que Fichte había sido el primero en elaborar. Puesto que la autorreflexión tiene que convertir en objeto a algo que como hontanar espontáneo de toda subjetividad escapa a la forma de objeto, la razón reconciliadora no ha de ser entendida conforme al modelo de la autorrelación objetualizadora del sujeto cognoscente, es decir, no puede ser concebida en términos de «filosofía de la reflexión». Pues entonces una facultad finita quedaría puesta como absoluta y el lugar de la razón *(Vernunft)* sería ocupado por un entendimiento *(Verstand)* endiosado. Conforme a este modelo entendió Hegel como algo «positivo» las abstracciones de la vida cultural y social. Tales abstracciones sólo podían quedar superadas por la vía de una autorreflexión radicalizada— mediante un movimiento, pues, que tenía su telos en el saber absoluto, en el saber-se del todo.

Pero como con el paso desde el sujeto al sistema cae el «auto» (el «self») de la autorrelación, la teoría de sistemas no dispone de ninguna figura de pensamiento que corresponda al hiriente y represor acto de la cosificación. La articulación que la filosofía del sujeto hace de la relación del sujeto consigo mismo lleva

estructuralmente inscrita como posible error categorial la cosificación de la subjetividad. En la teoría de sistemas un error categorial *comparable* podía radicar en que un sistema se malentendiera a sí mismo como entorno; pero esta posibilidad queda excluida por definición. Tampoco a los procesos de deslinde que la formación de todo sistema comporta puede conferírseles las connotaciones de «exclusión» o incluso de «proscripción». Pues es completamente normal que un sistema al formarse ponga algo a distancia como entorno suyo. Desde un punto de vista histórico, ni la implantación del *status* de asalariado y la aparición de un proletariado industrial, ni tampoco la reducción de la población a la tutela de las administraciones centralizadas, son cosas que se hayan producido sin dolor. Pero, aun en caso de poder formular tales procesos como problemas, la teoría de sistemas tendría que negar a las sociedades modernas la posibilidad de una percepción de las crisis, que no se redujera al punto a la perspectiva de un subsistema particular.

Si las sociedades funcionalmente diferenciadas no pueden disponer de ninguna identidad, tampoco pueden desarrollar identidad racional alguna: «La racionalidad social exigiría que los problemas que la sociedad provoca en el entorno, en la medida en que al reobrar sobre ella acaban concerniendo a la sociedad, quedaran reflejados en el sistema social, es decir, quedaran incluidos en el proceso social de comunicación. Esto puede acaecer en medida limitada *en* los distintos subsistemas —como ocurre con los médicos cuando se enfrentan a las enfermedades que ellos mismos han provocado. Pero es más típico que un subsistema grave a otros subsistemas a través del entorno. Y sobre todo falta un subsistema social para la percepción de las interdependencias del entorno. Tal subsistema no puede darse en la diferenciación funcional; pues ello significaría que la sociedad misma puede presentarse de nuevo dentro de la sociedad. El principio de diferenciación convierte el problema de la racionalidad en más urgente —y a la vez en más insoluble» (645). No sin burla rechaza Luhmann las correspondientes tentativas de solución de la filosofía del sujeto: «Las cabezas simples pretenden atacar aquí con la ética. Tampoco le fue mucho mejor al Estado de Hegel. Ni a la esperanza marxiana en la revolución» (599).

Más arriba (en la lección XII) hemos discutido las razones por las que no cabe seguir pensando en la construcción que la filosofía del sujeto ensayó de una conciencia social global. Cuan-

do los individuos quedan insertos en, y subordinados al sujeto de orden superior que sería la sociedad en conjunto, surge un juego de suma cero, en que no puede darse correcto acomodo a fenómenos modernos tales como los crecientes espacios de movimiento y grados de libertad de los individuos. También plantea dificultades una conciencia social global concebida como autorreflexión de un macrosujeto. En las sociedades diferenciadas, un conocimiento estricto que verse sobre la totalidad de la sociedad sólo se produce a lo sumo en sistemas especializados de saber, pero no en el centro de la sociedad como un saber de la sociedad sobre sí misma. Sin embargo, hemos bosquejado una estrategia conceptual alternativa que nos preserva de tener que dar por perdido el concepto de una autorrepresentación de la sociedad. Los espacios públicos pueden entenderse como intersubjetividades de orden superior. En ellos pueden articularse autocalificaciones y autoatribuciones colectivas formadoras de identidad. Y en el espacio público de orden aún más superior, resultante de la agregación de los anteriores, puede también articularse una conciencia social global. Mas ésta no necesita ya satisfacer las exigencias de precisión que la filosofía del sujeto tiene que imponer a la autoconciencia. No es ni en la filosofía ni en la teoría de la sociedad donde se concentra el saber de la sociedad sobre sí misma.

Mediante esta conciencia común, por difusa que sea y por variopinta que sea en su interior, la sociedad global puede distanciarse normativamente de sí misma y reaccionar a percepciones de crisis, es decir, puede hacer, precisamente, lo que Luhmann le niega como posibilidad plena de sentido: «Qué podría significar que la sociedad moderna se preguntara a sí misma por su racionalidad» es algo que para Luhmann está claro; con cada paso reflexivo «el problema de la racionalidad se tornaría más urgente y a la vez más insoluble». De ahí que ni siquiera debiera plantearse: «La traza que el problema de la racionalidad muestra tener no quiere decir que la sociedad tenga que resolver problemas de este formato para poder asegurar la supervivencia. Para sobrevivir, sobra con la evolución» (645).

Los procesos de formación de la opinión y de formación de una voluntad común, procesos que, ciertamente, son resultado de la agregación de subprocesos difusos condensados en el espacio de la opinión pública, pero que se hallan próximos al mundo de la vida, delatan una íntima dependencia entre socialización e

individuación, entre «identidades del yo» e identidades grupales. Luhmann, que no dispone del concepto de intersubjetividad lingüísticamente generada, sólo puede representarse tales entrelazamientos internos conforme al modelo de la inclusión en el todo de las partes que éste contiene. Pero habida cuenta de que ésta es una figura «humanista» de pensamiento, se distancia de ella[24]. Precisamente la proximidad (en técnica conceptual) a la filosofía del sujeto vuelve tentador, como demuestra el caso de Parsons, el limitarse a copiar del modelo clásico y plantear el sistema social (en Parsons: el sistema de la acción) como el todo que contiene como subsistemas los sistemas psíquicos. Pero con ello las deficiencias de la filosofía del sujeto, percibidas con tan buen olfato, no harían más que trasladarse a la teoría de sistemas. De ahí que Luhmann se decida por una solución, cuyo alcance en punto a estrategia teórica no se le oculta: «Si se considera al hombre como parte del entorno de la sociedad (en vez de como parte de la sociedad misma), ello cambiaría las premisas de todos los planteamientos de la tradición, y, por tanto, también las premisas del humanismo clásico» (288). Y a la inversa: «Quien se atenga a esas premisas y trate de defender con ellas un interés de lo "humano", no tendrá más remedio que presentarse como adversario de la pretensión de universalidad de la teoría de sistemas» (92).

Y de hecho este antihumanismo metodológico[25] no se dirige contra una «figura de pensamiento», errada por incluir en el todo partes concretistas, sino contra un «interés por lo humano» que también podría prescindir muy bien del concretismo del todo y sus partes; me refiero al «interés» por conceptualizar la sociedad moderna de tal suerte, que para ella no quedase ya negativamente prejuzgada por la elección misma de los conceptos básicos la posibilidad de distanciarse normativamente de sí misma y discutir en los procesos de comunicación de orden superior que se desarrollan en el espacio de lo público sus experiencias y

[24] Luhmann acentúa «que para la tradición humanista el hombre estaba dentro y no fuera del orden social. Se lo consideraba como ingrediente del orden social, como elemento de la sociedad misma. Se lo llamaba individuo porque era para la sociedad un elemento último no susceptible de ulterior descomposición» (LUHMANN, 1984, 286).

[25] La pasión típica de ese antihumanismo normativo que recorre la obra de Gehlen, es algo que se echa en falta casi por completo en Luhmann.

percepciones de crisis. Pero el constructo de un espacio público que pudiera cumplir esta función no puede encontrar ya lugar alguno en cuanto la acción comunicativa y el mundo de la vida intersubjetivamente compartido no pueden hacer otra cosa que resbalar entre las piedras de molino de tipos de subsistemas que como el sistema psíquico y el sistema social constituyen entornos los unos para los otros y sólo mantienen ya entre sí relaciones externas.

II

El flujo de expedientes entre autoridades ministeriales, y la conciencia monádicamente encapsulada de un Robinson, proporcionan las imágenes directrices para proceder a una desconexión de sistema social y sistema psíquico, de modo que el primero se basaría sólo en la comunicación y el segundo sólo en la conciencia[26].

Esta separación abstracta de sistema psíquico y sistema social es también fruto de la herencia de la filosofía de la conciencia: ni la relación sujeto-objeto ni la relación sistema-entorno ofrecen elementos suficientes para abordar la intersubjetividad genuinamente lingüística del consenso y del sentido comunicativamente compartido. Con todo, Luhmann oscila, por un lado, entre la estructuración de la intersubjetividad a partir del entrelazamiento de perspectivas particulares ligadas a los sujetos —lo cual no es sino variar en términos de teoría de la evolución las soluciones que la filosofía de la conciencia, desde Fichte a Husserl, había aplicado al respecto— y la cooriginariedad evolutiva, por otro, de la conciencia individual y de un sistema de perspectivas que se sostiene a sí mismo[27].

---

[26] LUHMANN (1984), 142: «El sentido puede insertarse en una secuencia ligada al sentimiento coporal de la vida y entonces aparece como conciencia. Pero *el sentido puede insertarse también en una secuencia que implica* el entender a los otros, y entonces aparece como comunicación».

[27] En muchos pasajes Luhmann parte de que los sistemas psíquicos ocupan en la secuencia evolutiva un puesto entre los sistemas orgánicos y los sistemas sociales, es decir, que son genéticamente «anteriores» a los sistemas sociales. Sólo los sistemas psíquicos disponen de conciencia y son las personas como portadoras de conciencia lo que subyace a los sistemas sociales (244 s.). Esta imagen parece imponerse especialmente en el contexto de las consideraciones

Mas también esta segunda concepción adolece, como la clásica, de la falta de unas categorías adecuadas de teoría del lenguaje. Luhmann tiene que introducir el «sentido» como un concepto neutral frente a la «comunicación» y la «conciencia», pero de modo que el sentido pueda ramificarse en diversas formas de elaboración del sentido. Pues de otro modo los sistemas que operan sobre la base de la conciencia o de la comunicación no podrían constituir entornos los unos para los otros. Aunque la teoría de sistemas siga dando a los mismos problemas respuestas estructuralmente similares a las que en su tiempo dio la filosofía de la conciencia, la teoría de la sociedad se encuentra hoy al respecto ante una situación teorética distinta. No sólo en la tradición de ciencias del espíritu que se remonta a Humboldt, sino también en la filosofía analítica del lenguaje y en el pragmatismo y el estructuralismo (que a través de G. H. Mead y C. Lévi-Strauss han ejercido una profunda influencia en teoría de la sociedad) se viene subrayando el *status suprasubjetivo* del lenguaje, es decir, la precedencia del lenguaje sobre los sujetos. Sobre el trasfondo de esta evolución teorética se ve claro qué cargas echa sobre sí la teoría de sistemas al distribuir estas estructuras lingüísticas que abarcan lo psíquico y lo social, en dos sistemas distintos. Ahora que están más claras las líneas generales de la teoría de Luhmann, se ve también cuántas energías han tenido que gastarse para hacer frente a los problemas derivados de esta sola decisión básica.

Unas estructuras lingüísticas transubjetivas entrelazarían estrechamente entre sí al individuo y la sociedad. Una intersubjetividad del entendimiento entre actores generada a través de

---

que se refieren a la autocatálisis de los sistemas sociales. Si el orden social (en el sentido de Lewis) se produce porque uno de los actores introducidos en términos solipsistas rompe el arriesgado círculo de la «doble contingencia» mediante una autofijación unilateral, hay que postular personas o «portadores de conciencia» que *antes de* toda participación en los sistemas sociales sean capaces de juicio y decisión; sólo de esta realidad físico-química-orgánica-psíquica emergente se deslinda después el sistema social emergente (170 ss.). Por otra parte, ambos tipos de sistemas no pueden estar en distintos peldaños de la escala evolutiva, pues ambos por igual se distinguen de los sistemas orgánicos por la adquisición emergente que es la elaboración de sentido. Así, Luhmann habla en otros pasajes (141 s.) de co-evolución, de la formación cooriginaria y que mutuamente se presupone (como elemento de los respectivos entornos) de sistemas que elaboran sentido, basándose unos en la conciencia y otros en la comunicación.

expresiones de significado idéntico y de pretensiones de validez susceptibles de crítica constituiría una trabazón demasiado fuerte entre sistema psíquico y sistema social y también entre los diversos sistemas psíquicos. Los sistemas sólo pueden obrar unos sobre otros contingentemente desde fuera; su comercio carece de toda regulación *interna*. De ahí que Luhmann tenga que empezar ajustando la acción comunicativa y el lenguaje a formatos tan pequeños, que se pierde de vista el interno engranaje de reproducción cultural, integración social y socialización.

Frente al concepto de sentido introducido en términos de fenomenología, a la expresión lingüística sólo se le atribuye un *status* subordinado. El lenguaje sólo sirve a la generalización simbólica de acontecimientos de sentido previos; divide, por así decirlo, en «cuantos» la corriente de vivencias para generar identidades reconocibles (136 ss.)[28]. Además, el lenguaje es secundario frente a la conciencia. La vida anímica solitaria, incluyendo el pensamiento discursivo, no tiene a nativitate forma lingüística. Lo único que la estructuración lingüística hace es articular por medio de cesuras el decurso de conciencia espontáneo, confiriéndole la capacidad de formar episodios (367 ss.). Pero allende de eso, el lenguaje tampoco es determinante para los procesos de entendimiento; opera «en el espíritu» incluso antes de toda comunicación. En la medida en que el lenguaje interviene en la organización de los decursos de representaciones y de los procesos de pensamiento, en modo alguno funciona como un derivado interiorizado del habla (137, 367). Todas estas tesis son harto discutibles; tendrían que probarse en los correspondientes contextos de filosofía del lenguaje. Lo que en todo caso no es lícito es solventar estos problemas con simples referencias a la fenomenología o incluso por vía de definición.

La estrategia de Luhmann es, sin embargo, clara: si lo que los símbolos lingüísticos aportan se agota en estructurar, abstraer y generalizar procesos de conciencia prelingüísticos y plexos de sentido prelingüísticos, la comunicación llevada a efecto con medios lingüísticos no puede explicarse a partir de condiciones de posibilidad específicamente lingüísticas. Y si el lenguaje ya no entra en cuenta como una estructura que posibilita la interna

---

[28] Cómo el sentido prelingüístico puede hacerse anteceder incluso a la estructura intencional de la conciencia, es una cuestión que queda abierta.

conexión entre comprensión, significado idéntico y validez intersubjetiva, tampoco pueden explicarse por vía de análisis del lenguaje ni la comprensión de expresiones con significado idéntico, ni el consenso (o disenso) acerca de la validez de las manifestaciones lingüísticas, ni la comunidad de un plexo de remisiones y sentido, intersubjetivamente compartido, es decir, no puede explicarse por vía de *análisis de lenguaje* la participación comunicativa en un mundo de la vida que tiene su representación en una imagen lingüística del mundo. Los aspectos de la intersubjetividad lingüísticamente generada han de deducirse más bien, como artefactos autogenerados, a partir de las relaciones recíprocas de los sistemas que elaboran sentido. Luhmann se sirve aquí de las conocidas figuras de pensamiento empiristas.

Así por ejemplo, la comprensión del sentido surge (por debajo del nivel de la comprensión del lenguaje) de la observación mutua de los sistemas psíquicos, los cuales saben que cada uno de ellos opera autorreferencialmente y que, por tanto, aparecen como tales en el entorno que el otro percibe. Se desarrolla así una espiral de reflejos, reiterados a voluntad, de autoobservaciones y observaciones del otro. A través de la observación del recíproco *observarse* surge una *comprensión* de las diferencias entre las perspectivas desde las que cada uno ve las cosas. Esta dimensión social del sentido no se produce, pues, por una convergencia de horizontes de comprensión que se concentrasen en torno a significados idénticos y a pretensiones de validez reconocidas intersubjetivamente y se *fundiese* en el consenso acerca de lo que se tiene en mientes o se dice. Entre los diversos sistemas psíquicos no puede formarse nada tercero común, a no ser un sistema social que surge por autocatálisis, el cual vuelve a encerrarse al punto en perspectivas sistémicas propias y a retraerse, para hacer sus observaciones, a puntos de vista propios, egocéntricos: «Para los escasos aspectos que importan en el comercio entre sistemas autorreferenciales que se observan recíprocamente, puede bastar su capacidad de elaborar información. Permanecen separados, no se funden, no se entienden entre sí mejor que antes; se concentran en lo que pueden observar del otro en tanto que sistema-en-un-entorno como *input* y *output*, y aprenden autorreferencialmente, cada uno desde su propia perspectiva de observación. Aquello que observan, pueden tratar de influenciarlo por medio de la acción, y volver así a aprender en un proceso de feedback. De esta manera puede generarse un

orden emergente... Llamamos a este orden sistema social» (157).

Los sistemas sociales elaboran el sentido en forma de comunicación. Para ello hacen uso del lenguaje. Pero éste no pone a disposición algo así como expresiones con significado idéntico, sino que sólo permite sustituir el sentido por signos. El sentido, lo mismo ahora que antes, sigue estando cortado al talle de las diferencias que se dan entre las distintas perspectivas desde las que se aprehenden las cosas. Ciertamente que alter y ego «mediante un empleo de signos con igual sentido pueden verse reforzados en la opinión de que quieren decir lo mismo» (220). El lenguaje está tan subdeterminado en tanto que medio de comunicación, que su función no puede ser la de superar el egocentrismo de las distintas perspectivas sistémicas mediante una perspectiva común, de orden superior, supra o intersistémica. Así como los distintos sistemas no disponen de significados *idénticos,* así tampoco el entendimiento intersubjetivo acaba en un acuerdo sensu stricto. La separación entre dimensión social y dimensión objetiva tiene, precisamente, por fin excluir aquello que uno se sentiría inclinado a considerar como telos del lenguaje: el justificar *mi* entendimiento de una cosa por referencia a la *posibilidad de un consenso* a que entre *nosotros* podríamos llegar acerca de esa cosa. Así, tampoco la validez de una manifestación se fundaría en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, sino en un consenso que, según la perspectiva que en cada caso se considere, sólo rige para ego o sólo para alter. El lenguaje no ofrece suelo sólido alguno sobre el que ego pudiera reunirse con alter en un consenso sobre algo: «Mi consenso sólo es consenso por relación a tu consenso, y tampoco existe ninguna clase de argumentos objetivos o motivos racionales que pudieran últimamente asegurar esta coincidencia (insistamos de nuevo: a partir de la dimensión objetiva)» (113). La «amalgamación o confusión» de la dimensión social y la dimensión objetiva, que es la que permite pensar tal cosa, Luhmann la tiene por el «pecado cardinal del humanismo» (119).

El complejo de secuelas considerado hasta aquí se refiere en términos generales a la disolución que en términos empiristas Luhmann lleva a efecto de los fundamentos transubjetivos de los procesos de entendimiento —el uso de expresiones con significado idéntico y la formación de un consenso sobre la base de pretensiones de validez—, con el fin de neutralizar con un concepto minimalista de lenguaje las estructuras de la intersubjeti-

vidad lingüísticamente generada. Pues la conciencia individual y la sociedad sólo cobran la autarquía de sistemas particulares que constituyen entornos el uno para el otro si su comercio no viene regulado por relaciones internas, es decir, si la cultura, la sociedad y la persona ya no quedan *internamente* trabadas entre sí por las propias estructuras del mundo de la vida. Pero tan pronto como Luhmann da satisfacción a esta pretensión y queda asegurada la premisa de que los sistemas psíquicos y los sistemas sociales sólo pueden encontrarse ya unos con otros de forma contingente y sólo pueden caer en el tipo de interdependencias que resultan de relaciones externas, surge un segundo complejo de problemas. Pues ahora, lo que se dividió en un primer paso, ha de ser reunificado en los pasos siguientes. Aquellos engranajes de individuo y sociedad, de biografía individual y forma de vida colectiva, de individuación y constitución de la realidad social, que bajo los aspectos de reproducción cultural, integración social y socialización hemos explicado en otra parte apelando al *entrelazamiento interno* de los distintos componentes del mundo de la vida, Luhmann tiene que hacerlos plausibles, con ayuda de hipótesis adicionales, a partir de una amalgama de *relaciones externas*.

A esta finalidad sirve por ejemplo el concepto de interpenetración, que se refiere al hecho de que dos sistemas que constituyen entornos el uno para el otro, restringen espontáneamente los grados de libertad de tal situación externa para convertirse en mutuamente dependientes el uno del otro en lo concerniente a formación de estructuras. Tenemos interpenetración social o interhumana cuando «ambos sistemas se posibilitan recíprocamente introduciendo cada uno de ellos en el otro su propia y preconstituida complejidad» (290). Con ayuda de esta idea han de poder explicarse, por ejemplo, las relaciones íntimas o las expectativas morales. Así han de poder explicarse fenómenos, ante los que verdaderamente uno se queda perplejo de que pueda partirse del supuesto de que los sistemas psíquicos y sociales no están a nativitate internamente coordinados entre sí. Bajo esta premisa el proceso de socialización, por ejemplo, sólo puede entenderse como un rendimiento propio del sistema psíquico: «La socialización es siempre autosocialización» (327). Dificultades parecidas plantea el concepto de individualidad. Tras haber quedado roto el nexo entre socialización e individuación, el concepto de individualidad, pese al evidente sentido normativo

que tiene, sólo puede encontrar ya empleo como un «formulario» fotocopiable «que uno llena de autodescripciones» (360).

Esta estrategia de formación de conceptos, de la que sólo a vuelapluma he podido mencionar aquí algunos ejemplos, se explica porque la teoría de Luhmann se enreda progresiva y acumulativamente en las secuelas de una única decisión básica. Al separar los aspectos de lo psíquico y lo social, Luhmann separa, por así decirlo, la vida de la especie de la de sus ejemplares, para asignarlas a dos sistemas *externos* el uno al otro, aun cuando, por más que Luhmann se empeñe en ignorarlo, el nexo *interno* de ambos aspectos es constitutivo de las formas de vida lingüísticamente constituidas. Ciertamente que estas simples referencias no pueden sustituir a los argumentos ni a los contraargumentos; pero en el caso de Luhmann, ni siquiera resulta fácil fijar el plano en que cabría intercambiar argumentos. Pues esta teoría de sistemas, aun en contra de la autocomprensión de su autor, no se ajusta al formato comparativamente modesto de una teoría «universal en lo que le compete», de una teoría cortada al talle de una disciplina. Esta teoría de sistemas no es propiamente sociología, sino que habría que compararla más bien con esas proyecciones metateóricas que cumplen funciones de imagen del mundo.

A mi juicio, la teoría de Luhmann representa una prosecución ingeniosa de una tradición que ha dejado una profunda impronta en la autocomprensión de la modernidad europea y en la que queda reflejado también el patrón selectivo del racionalismo occidental. La unilateralidad cognitivo-instrumental de la racionalización cultural y social encontró también expresión en las tentativas filosóficas de instaurar una autocomprensión objetivista del hombre y de su mundo —primero en las imágenes mecanicistas del mundo, y después en las materialistas y fisicalistas, que con teorías más o menos complejas reducían lo mental y espiritual a lo corporal. En los países anglosajones el materialismo analítico mantiene vivas hasta hoy las discusiones acerca de la relación entre mente y cuerpo; hasta hoy las creencias fisicalistas y otras convicciones cientificistas respaldan la exigencia de extrañar todo lo intuitivamente consciente desde la perspectiva de un observador dedicado a ciencias naturales —de entendernos a nosotros mismos a partir de los objetos. Y en esta autocomprensión objetivista no se trata tanto, como es obvio, de esta o aquella explicación de detalle sino de invertir de un golpe

nuestra actitud natural frente al mundo. Es el propio mundo de la vida el que ha de ejercitarse en una perspectiva de autoobjetualización, de suerte que todo lo que normalmente sólo se nos abre dentro de su horizonte mientras mantenemos una actitud realizativa, nos aparezca, desde una perspectiva extramundana, como un acontecer extraño a todo sentido, externo y contingente, sólo explicable conforme a los modelos de las ciencias naturales.

Mientras fueron la mecánica, la bioquímica o la neurofisiología las que proporcionaron lenguaje y modelos la cosa hubo de quedarse, naturalmente, en correspondencias abstractas y generales y en discusiones de principio acerca del espíritu y el cuerpo. Los sistemas de descripción procedentes de las ciencias naturales están demasiado alejados de las experiencias cotidianas como para que hubieran podido resultar aptos para introducir en el mundo de la vida, con los suficientes matices y en un ancho frente, autodescripciones extrañantes. Pero las cosas cambian con el lenguaje de la teoría general de sistemas; que se ha desarrollado a partir de la cibernética y de la aplicación de sus modelos en las distintas biociencias. Las representaciones-modelo tomadas de los rendimientos de la inteligencia y cortadas al talle de la vida orgánica quedan considerablemente más cerca de la forma de vida sociocultural que la mecánica clásica. Como demuestra la admirable labor traductora de Luhmann, este lenguaje puede manejarse y ampliarse con tal flexibilidad, que puede suministrar nuevas descripciones, no ya sólo objetivantes sino objetivistas, para sutiles fenómenos del mundo de la vida. Ha de tenerse presente que las teorías de la sociedad verdaderamente innovadoras, junto con sus paradigmas, estuvieron siempre ancladas en la sociedad misma y nunca pertenecieron exclusivamente al sistema de la ciencia. En cualquier caso, se produce un efecto de objetualización a medida que la teoría de sistemas penetra en el mundo de la vida e introduce en él una perspectiva metabiológica desde la que éste aprende a entenderse a sí mismo como un sistema en un entorno-con-otros-sistemas-en-un-entorno, como si el proceso del mundo no se cumpliera a través de otra cosa que de las diferencias sistema-entorno.

De este modo la razón centrada en el sujeto queda, pues, disuelta por la racionalidad sistémica. Con ello la «crítica a la razón» entendida como crítica a la metafísica y crítica del poder, que hemos repasado en estas lecciones, acaba quedándose sin objeto. A medida que la teoría de sistemas no solamente de-

sarrolla dentro del sistema de la ciencia su aportación específica como disciplina especial, sino que con su pretensión de universalidad penetra también en el mundo de la vida, sustituye las creencias metafísicas por creencias metabiológicas. Y con ello pierde también todo su interés la disputa entre objetivistas y subjetivistas. Es posible que la intersubjetividad lingüísticamente generada y el sistema autorreferencialmente cerrado constituyan temas para una controversia que desplace a la devaluada problemática mente-cuerpo.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE

ESTE LIBRO
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE ANZOS, S. A.
FUENLABRADA (MADRID)
EN EL MES DE SEPTIEMBRE DE 1993